۱۹/۱۱/۸۵

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

۵۵

نام کتاب المحاکمات

مولف متن قطب الدین رازی محشی

شارح مترجم

تاریخ تحریر: تألیف ۷۵۵ ق نوع خط نستعلیق تعداد سطر ۲۱

نام کاتب

موضوع حکمت زبان عربی عدد اوراق ۲۲۸

طول ۲۰٫۵ عرض ۱۳٫۵ شماره عمومی ۳۲۹۴۰

وقفی / خریداری مقام معظم رهبری تاریخ وقف بهمن ۱۴/ ۸۵ هـ ش

ملاحظات

نسخه رطوبت رسیده - موریانه خورده شده است.

* ذیلاً یک رساله ضمیمه دارد.

نمره ۱۲ - کلام

حاشیه تجرید ملا ...

این کتاب ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لقد اشتمل قسم المنطق من شرح الشيخ موفقين جعه من التحرير منظمين لاكثر ما في بسط المتن من تحري الا ان البعض في شرح الطبيعيات مستعينين بالله مغتنص الكمالات انه ولي الحسنات

هذه اشارات الكتب

قد عرفت فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى برهان ودليل والتنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى الدليل بل يكفي في اثباته تجرد ملاحظة تصوراته او التنبه السابق والاصل مقدمة كلية يصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان وكان معنا مقدمة سهلة الحصول وهي قولنا زيد انسان يحصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة الاصل الى الفرع نسبة الكلي الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان دابهم اتقان الاصول واثباتها بالبرهان حتى يستخرج منها الفروع احض الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل والجمل كالفروع فعند اتقان الاصول يكون الجمل معلومة بادنى تنبيه فخص التنبيه بالجمل. وانا اعيد وصيتي فيه ثلثة اوجه الاول انه كان بعض معاصريه من المشايخ الكبار التمس منه وضع هذا الكتاب وقد كان الشيخ يوصيه قبل تاليفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء احق ان يضن به ويحفظه الا عن اهله ومستعديه فالان ذكر تلك الوصية وق وانا اعيد وصيتي الثاني ان كل مولف فلا بد ان يتصور ترتيب كتابه على الاجمال فحيث كان تلك الوصية المتاخرة في ذهنه نزل ههنا ذكرها منزلة الاعادة الثالث ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستقبال اي ساعيد وصيتي وهي ان يضن بهذا الكتاب وح لا حاجة الى عذر

ان هو من النوعين من الحكمة النظرية لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضن بفن الحكمة ولا شك ان الفطنة صفة غير محمودة اراد ان يعتذر عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث الحكمة لانها يتعارض فيها الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجوده قريحة فمن لم يرزق ذلك فخرض و اسس الحكمة عليه لا يجدي الا زيادة غباوة فلا بد ان يضن عليه لانه يكون من ايقاع شيء في غير موقعه وعلى هذا لا يكون الضنة محمودة فان قلت لو كان الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل يدرك الكليات فكيف يقع التعارض انما يقع ان لو كان بينهما مدرك مشترك فمعقول ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس الا ان يدرك الكليات بالة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفها بالحس والوهم ومدركاتها اكثر فكثيرا ما يحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات فلا جرم يقع في الغلط فالمعارضة بين الوهم والعقل هي انجذاب النفس الى استعمال الة الوهم دون العقل او بالعكس والمناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل العقل قوة للنفس بها يدرك المجردات والذهن قوة للنفس مهيئة لتحصيل الكلمات والفكر حركة النفس الى المبادي ليرجع منها الى المطالب والنظر هي تحديق نحو المعقول وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكن تعقل المجردات وخص الذهن بالتمييز لانه لو لم يكن للذهن تمييز حتى يميز بين مبادي المط وغير مباديه لم يكن نفعا لحركات في الفكر بالتصفية لان الحركة لو كانت مشوبة لا نتبت عما هي اليه والنظر بالتدقيق لان التحديق اذا كان على سبيل التدقيق كان انسب انسبا قال اما الجسم والتقويم في الباقي ظاهر والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع المصدر لو كان غير مشتق كالضرب وشيء من الاسماء الجامدة كالتحجر من الحجر والجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فلهذا من معنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان في معنى الصيرورة اما ان يعتبر في مفهوم الجوهر اولا فان لم يعتبر فيجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع وان اعتبر فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما يكون من الحقايق فيصير حقايق والجواب انه لا شك ان معنى الجوهر هو صيرورة الشيء جوهرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى الكائن لا في موضوع لا يمكن ان يوخذ الجوهر على انه حقيقة في معناه اعني الصيرورة والا لزم صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن وهو مح ولا على انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والصورة و يقومون

الى ١١٩٦ المطلب في اثبات جوهر من تمام

العقل ليس مقصودا فيه غير سائغ واما ان احد الجوهر بمعنى الحقيقة فلانه اما ان يوخذ الجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو
غير جائز لان صيرورة الشي حقيقة بعد ما لم تكن محال او على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان ذلك
فهذا صحيح ومناسب لما هو المقصود من وضع النمط اى تحقق الجسم الذى هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا
يعلم ركاكة ما قيل ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذى يثبته المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض عنده
والجسم الجوهري يعرف به فاراد ان يثبت كون الجسم جوهرا واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ
في هذا النمط تكلم اولا في ان الجسم ليس تركيبه من الاجزاء التى لا تتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم شرع
في بيان احوالهما وفي اثناء بيانهما تنبيه تناهي الابعاد والبحث عن الاجزاء التى لا تتجزى وعن بيان ان لكل
طبيعي وعن اثبات المادة والصورة واحوالهما الهى فقد خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية وانما خلط
لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدا بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات
التى هي اقرب الينا وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي
فلا بد من تحقيق ماهيته المولفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه لو قال ابتداء العلم
انه هو المركب من المادة والصورة ويسمى بيانهما في علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر
وذلك غير لائق بالمعلم المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذى لا يتجزى
وجب تقديم الكلام به لانه اقرب ما يحل اليه المقاصد فان المقصود اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة
والصورة ثم نفي الجزء الذى يتجزى واما تناهي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة
لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجي فلهذا اورده في اثناء الكلام ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم
في العلم الطبيعي يتدرج من مبادي المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لا سبيل
الى معرفة الامور ذوات المبادي الا بعد الوقوف على مباديها وللمحسوسات على الاطلاق مباد من جهة
وقوعها في التغير زيادة المبادي فالمبادي اربعة المادة والصورة والغاية والفاعل والزائد فيها
العدم لست اعنى العدم المطلق بل عدم شي عما من شانه ذلك وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الاولى
من طبيعيات الشفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقا بل من حيث هو واقع في التغير

بالحركة

بالحركة والسكون ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث
من الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوع الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال
ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة والمرض والا
لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية
الحركة والسكون الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل للعلم
الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع
ما يطلب له اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شي ولان مسائل العلم هي اثبات
الاعراض الذاتية واثبات الاعراض الذاتية يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع
واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشي على نفسه وانه محال ولان العلم الطبيعي لا يبحث فيه الا عن احوال
الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة
والصورة ليست من مسائل العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب
ان معرفة ماهية الجسم موقوفة على معرفة المادة والصورة واما على سائر احوالها فلا فنقول العلم
بحقيقة الاجسام على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على معرفة المناسبات التى بينهما وذلك فقط واما
انها مسائل للالهي فلانها احوال لا تحتاج الى المادة في الوجود فان البحث ههنا كما عن وجود
المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما وكل ذلك غني عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذى لا يتجزى
وتناهي الابعاد من الطبيعي اما نفي الجزء فلان عدم التركيب من الاجزاء التى لا تتجزى من اعراض الجسم
الطبيعي ولان عدم التركيب من الاجزاء التى لا تتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزيته الى الاجزاء او
عدم تجزيتها عارضة للاجزاء التى هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم
الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا تتجزى فيكون هذا البحث عن عوارض الاجسام على
مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر لا يبعد
غاية ما في الباب ان عدم التجزية والتناهي من عوارض الجسم لكن لا تكون هذا البحث مع المتكلمين تبين

انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه
الشيخ حيث فسر الحركة ههنا بكل خروج من القوة الى الفعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو من احوال تعرض
للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة توضيح ذلك ان اكثر المباحث الطبيعية بحثان بحث والبحث
عن تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى او تتجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولاتناهيه في
الانقسام والصغر والاخر بحث عن تناهيه ولاتناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي انما يعرضان الجسم
من جهة المادة اما النهاية فظاهرة مما سيجي واما اللانهاية فلانه ليست عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية
عما من شانه ان يكون متناهيا فان قلت لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعي لانه بحث
لانها باحثة عن احوال لا تعرض الجسم الطبيعي الا من جهة المادة فنقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر
الا الى جهة المادة لا الى ان يلحقه من جهة الصحة والمرض او جهة الشكل او غير ذلك بخلاف علم الطب
وعلم الهيئة وغيرهما فانها تنظر الى الجهة الخاصة وبهذا الكلام الا انها تبحث عن احوال لا يتوقف الا على
جهة الموجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية تبحث عن احوال
يتوقف على تلك الموجودات الخاصة الجسم يق بالاشتراك على الطبيعي الجسم مقول بالاشتراك
على معنيين احدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يعرض فيه بعد كيف ما كان وهو الطول وبعد اخر مقاطع
له على زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث يقاطعهما كذلك وهو العمق واتفق ان يعرض فلم يقل
يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المكعب
فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يعرض فيه
ابعاد معينة محدودة الى نهايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة
المفروضة فيه بالفعل فربما يزول وتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها اما الجسمية وصورتها
هي الاتصال المصحح لعروض الابعاد مطلقا لا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة واراد
عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس عروض الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية
بان لا يعرض فيه الابعاد الثلث ان اراد به ابعادا ثلثة مطلقة فالتعريف بالتمام مستدرك

وان اراد

وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا الا يحد هذه اللفظة في
كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عديدة من كتبه اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشمل
ساير الجواهر وقولنا يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيل قيد الثلثة احتراز
عن السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة ويرد عليه ان السطح خرج بالجوهر ويمكن
ان يق المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقط
وهي جواهر فيكون السطوح عندهم جواهر ولما لم يبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح
عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز بذلك القول عن السطح
على التنزل وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل
ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله الابعاد الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة
ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي
يشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي
لان التعليمي سارية فيه فلا يكون مفروضة في الطبيعي بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم
التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في ساير الجهات لكن باعتبار كل جهة امتداد فيكون له
امتدادات ثلثة باعتبار ثلثة في جهات ثلثة والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن علامة
الطبيعي ان يعرض فيه ابعاد ثلثة ونعني بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم
التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشمعة التي
يتغير امتداداتها وانما لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي يتغير ويتبدل
مع بقاء الجسم الطبيعي وعرف الجسم التعليمي بها لانها حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلثة
وتوضيحه انه خذ ما بين السطوح فانه ينتهي في اي جهة بالسطح ولا شك ان الجسم المربع مثلا قد
اشتمل على سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة
بالجسم الطبيعي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي

المذكور

وثانيهما الكمية القائمة به السارية فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على التصوير   فقد ربط القاصل الشارح حده

اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حد الجسم الطبيعي لكن الشيخ ق في الالهيات الشفا

المشهور فيما بين القوم ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة بالفعل

بل معنى هذا الرسم للجسم انه الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم

لا يكون حدا لم ان الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا فيكون

بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه

يكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لا حقيقية وايضا ذلك قدم في علم زعم ان الجسمية المحققة انما يتحقق

بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يبرزوه تحريرا لمحل النزاع

فيقولوا على انه خاصة به شاملة لافراده كما حققه بعض من يعلل كلامه والامام الشارح فقد بعيدي للمناقشة على المراد

ويتوجه عن الاول انه انما ابطل جنسية الجوهر بان ق الجوهر موجود لا في موضوع صادق على واجب الوجود

فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لا في موضوع ليس

ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون

محمولا بالمواطاة على الماهية المحدودة والقابلية ليست محمولة على الجوهر بالمواطاة فهي لا يكون فصلا بل الفصل

هو القابل للابعاد وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر ابطال الجنسية

في ذلك الوجه بل بينه بوجه آخر منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التي تحته متشاركة فيه ومتمايزة

بفصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا لعموم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر

فيحتاج الى فصل آخر ويتسلسل واجاب عنه بانا لا نم احتياج تلك الفصول الى فصول اخر وانما يكون كذلك

لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة

المنطق ومنها انا اذا قلنا الجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهية

علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا الجوهر بالاول والثاني لم يكن

جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن الماهية وكذلك ان فسرناه بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات

في هذه العلية

في هذه العلية مختلفة في الماهية مع ان ادنى مراتب الاجناس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان   المحسن لك

الماهية التي يحمل عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة واياما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظاهر واما   لهام

اذا كانت مركبة فلان بسائطها ان لم تكن جواهر تركب الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنسا

لبسائطها وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء الماهية ان لا يكون جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثاني

ففيه امور الاول ان القابل للابعاد لو كان فصلا لكان مبداه اعني قابلية الابعاد جزء الجسم وليس كذلك لانه

عرض كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد ماخوذ من قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون

فصلا لان الفصل هو الماخوذ من الذات وهذا كالكاتب الماخوذ من الكتابة والضاحك الماخوذ من الضحك

لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدا القابل فصل اعني الذات التي من شانه قبول الابعاد كما في

الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبداه وهو الجوهر الذي من شانه النطق لانا نقول اولا هذا

اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المط وثانيا ان الذات التي من شانها قبول الابعاد هو ذات الجسم

وهيولاه واياما كان ليس بفصل قطعا اما الذات فلان الفصل ليس هو هو بل جزؤه واما الهيولى فلانها ليست

محمولة على الجسم الثاني ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذعا لان مفهومه مباين

من القابلية المتاخرة عن الجسم وان اراد به ان ما صدق عليه فصل فما صدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس المحدود

او افراده فهي ليست بفصول الثالث قوله هي شيء من شانه قبول الابعاد الثلثة الفصل هناك اما مفهوم الشيء

فليس كذلك لانه من الامور العامة او من شانه الابعاد الثلثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض لا يكون مبدا

الفصل   ثم افراد الجسم يكون اما مولفا لما بين ان هذا النمط في تجوهر الاجسام معنى تحقيق حقيقة الجسم

هل هي مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع وهو مقرر ومعلوم في

علم النظر ان تحرير محل النزاع يكون بامرين احدهما ايضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر الى الايضاح والاخر تعديد

الاقوال الواقعة في المبحث ولما كان لفظ الجسم مشتركا بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع في تحقيق التركيب

من الاجزاء التي لا تتجزى او المادة والصورة ليس في الجسم التعليمي بل قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم   في الطبيعي

متواطئا على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل في المفرد حرر بذلك فازال الابهام

الذي في صورة النزاع بواسطة الغلط والحصر اعني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطي ثم شرع في تحرير الاقوال التي تقتضي
وكأنه من تحرير محل النزاع بهذا هو الضبط وفي حصر المذاهب في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام لان الجسم
اما ان يكثر فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن فيه بالفعل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية
والاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكثر تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان يكون متناهية وهو مذهب
المتكلمين او لا يكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لم يخلو اما ان يكون
تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس او لا يكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس
من قال تركب الجسم من السطوح وتركبها من الخطوط بالفعل فالحصر في المذاهب الاربعة فاسد فان ما
لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه اما ان لا يكثر كل واحد من الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل او لا يكثر بعضها حاصلا ويكثر بعضها حاصلا بالفعل ويمكن التقصي من هذا المقام بان القائلين
بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة منهم الاشاعرة
وهم القائلون بان المركب من جوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجوهر الفرد لا يكون
جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتركب الجواهر على سمت فيكون خطا ثم تركب الخطوط فيكون سطحا ثم
تركب السطوح فيكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط
وهي مقادير واعراض وذلك ظ واما مذهب ذيمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد نعم لو حرر محل
النزاع بالجسم البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبائع كما فعله الامام في الملخص والمباحث
المشرقية لكان مذهبه مذهبا خامسا وورد السؤال عليه فلا بد ان يقال لا شك ان الجسم البسيط
قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكثر جميع الانقسامات حاصلة بالفعل واما ان يكثر جميع الانقسامات حاصلة
بالقوة واما ان يكثر بعضها حاصلا بالفعل فيه وبعضها بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس واعلم ان معنى قول
الحكماء الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل
بل المراد انه من شأنه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول

المتكلمون

المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية وليس
يعنون به الا ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليفهم من قوله ان الباري تعالى قادر على الاشياء وحال قابلية الجسم للانقسام
الى الاجزاء ومن الناس من ظن لما كان مذهب الشيخ ان الجسم يقبل انقسامات لا تتناهى غير حاصلة بالفعل
وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش فلهذا ابدا بابطاله وتقرير
مذهبهم ان الجسم منفصل الى الاجزاء الا انه ليس في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء
منفصلة لا ينقسم الحجم الا على موضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس
ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القسمة وههنا سؤالان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم
فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو غلط لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولانه ما اسند الظن الى نفسه واما
من قبل اصحابه وهو ايضا غلط لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن يطلق
على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقد مر ذلك في المنطق الثاني ان هؤلاء القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم
مركب من اجزاء لا تتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عندها الجسم هي المفاصل فاخذ
الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد ان قال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني
ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل وطريق البرهان وان كان الواجب على الشيخ تحقيق الحق ومحض
البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر واما
سلوك طريق الجدل في اول الامر لوجهين اما اولا فلانه ينبه على خلاف مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم بعضهم
ذاهبون بالاقاويل بل على خلاف دعواهم ولا استعداد به واما ثانيا فلارادة ازالة هذا الاعتقاد
الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شأن الحكيم اذا ترقى في مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان
هذا الاعتقاد راسخا في ذهنهم بحيث صار مانعا من التصديق بالمقدمات اليقينية سلك بهم طريق الجدل
ووضع مقدمات يعترفون بها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف
في اعتقادهم حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان وقد كان دأب الحكماء فيما سلف اذا ارادوا التمهيد
قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لاثارة التخيل ثم الخطابة حتى يحدث الظن بالمطلوب

ثم الجدل للانفاع والالزام وعند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انهج له مناهج الحق اعني البراهين القاطعة
ولما لم يكن للشيخ والحكماء دخل في امثال هذه المطالب الا بالشيخ سلوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم
دعواهم وبعضها لا يلزمها ولكن يصرح ابه فاما الذي يلزم دعواهم فامران احدهما ان الجسم ينقسم الى اجزاء
غير اجسام وبيان لزومه لدعواهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء لا ينقسم وهو محال
لما يدعون وثانيهما ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم واما الذي لا يلزم
فالآخران فلهذا افصلهما عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول منها تقرير المذهبهم واثباته تمهيدا
للنقض فان قلت لم خص التقرير بالاول والنقض بالبواقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل
وان كان يفيد التحرير الا ان الاول المحض التقرير دون النقض والبواقي بالعكس وهذا على طريقة ما فعله
ناقضوا الاوضاع والوضع مطلوب الجدلي اما ابطالا او اثباتا والجدلي اما ناقض الوضع وهو السائل
واما حافظه وهو المجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلمه وكان عادة
قدماء الجدليين ان اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع
كما فعله الشيخ ههنا وقد اشير في حكم ان لثالث او حرم القسمة ظاهر قوله وهي ثلثة يدل على ان اسباب
القسمة منحصرة في الثلثة الا انه حيل في ما يجري اختلاف عرضين سببا آخر فبين كلامه منافاة وفايده
دخول قد في قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمه الاشياء بالصلبة لا ينحصر في الكسر وكذلك قسمة الاشياء
اللينة لا ينحصر في القطع بل يمكن قسمتها بالوهم ضد بلعطة قد على ذلك والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر
لا يحتاج الى الة سعد فيه حتى يصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى الة تقاده في صلبه بالنفوذ والفرق
بين الوهم والفرض انهما تؤديان الى الافتراق دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان الوهم يقف في القسمة
والفرض العقلي لا يقف اما ان الوهم يقف فلوجهين احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت
عن الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما
تقرر من ان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية
وهي متناهية وح يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف فلانه يتعلق

بالكليات

بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف
في القسمة ولقائل ان يقول ان السؤال في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا شك ان اجزاء الجسم ليست من المعاني المتعلقة بالمحسوسات فليست مدركة
الوهم فلا يكون الوهم قاسما لها الثاني هب ان الوهم مدرك الاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتصرف هو القوة
المتخيلة ويمكن الجواب عنهما بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان قوى العقلية وساير
القوى الحسية الات الوهم فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل بوسطها بل التحقيق ان الحكم والادراك
والقسمة كلها للنفس لكنها لا تعمل في المحسوسات بعمل الا وللوهم مدخل فيه ولما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل في
ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط اما ساير الادراكات والاعمال الحسية فهو بالوهم وبقوة اخرى هي
انزل في المرتبة الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة ينافيه قول الشيخ فيما يأتي لا سيما الوهم لا يقف
والجواب ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح الشارح به الرابع
ان في قوله لانه لا يقدر على استحضار القسمة للصغيرة مناقشة لان القسمة التي يتوقف على ادراكه بالضرورة
فكل ما يقسم الوهم مدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء
الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لا نم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله
لان القوى الجسمانية على اعمال غير متناهية قلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولا يمتنع طريان الانفعالات
الغير المتناهية على القوة الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية
لا يق المراد ان الوهم لا يقدر على تقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال
غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف واللغة بالحاطة ما لا يتناهى
القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر واما حديث تناهي المحسوسات والمعاني المتعلقة بها
فموهوم اذ لا دلالة عليه قطعا وايضا ان اريد بعدم وقوف الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور
الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد انه لا يقدر على ادراك ادراك
وقسمة الا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل الكلي

يلزم ادراك الجزئيات الصغيرة والكبيرة المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعبر بالكليات اقتضانا
الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وح يندفع السؤال على ان الحق عدم الفرق منهما كما اشار
اليه الشارح ولا يخفى ان الاوسط اذا كان لك هذا بان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان مركبا
من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء المتوسط بين جزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين
او لا يكون يبطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تالف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء ان صح
لم يتالف بالضرورة الثاني الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له
ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان كان يحصل لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما
ان يلاقيهما بالكل او لا بالكل فان لاقاهما بالكل يبطل بعض احكام الاول حجب الوسط الطرفين عن التماس
وهو الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف الجسم منها لا وجب ازدياد الحجم لكن الملاقاة بالكل لا يوجب
ازدياد الحجم فلا يحصل التاليف واليه اشار بقوله ومناقض للحكم الثاني الثالث انها لا تقبل الانقسام لان
الملاقاة بالكل تقتضي الانقسام واليه الاشارة بقوله ومع جميع ذلك يستلزم [illegible] والملاقاة
يلاقيهما بالكل يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقيا لهما على سبيل التماس او على الاتصال لان احد الطرفين ح يلقى
من الوسط شيئا والطرف الاخر يلقى شيئا آخر منه فيتجزى الوسط فيخرج كلام الشيخ اه على تقدير ان الوسط
يحجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالكل اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلثة
لازم والقسم الاول والثاني منتفيان بمساعدة الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو يستلزم التجزية وعند
عدم النقض ثم انه لم يصح بهذا القدر لما تبين ان امر الحكماء ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر فربما شرح م
يبطل شيء بطريق الالزام ولا يحكم ببطلانه في نفس الامر اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان
وح الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة لا بالكل يتضمن قسمين
فان عدم الملاقاة لا بالكل اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او ان يكون ملاقاة بالكل فابطال النقيض لا يتم
الا بابطال جزئي النقيض لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال الحكم الثاني
وهو الملاقاة بالكل فوضع هذه المقدمة بقوله فانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره حتى برهن عليها

وفيه دليل

وفيه دليل لبعض النظار حدها انا لا نم ان القول بالملاقاة بالكل يستلزم عدم تالف الجسم من الاجزاء وانما
يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها
غير متداخل ويتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يستلزم عدم
حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس والترتيب ان تولف
اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتاخر ولا تقدم ولا تاخر بين الوسط المتداخل والطرفين فلا يلزم ان يكون
في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تالف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة
فلا يخلو اما ان يكون بينها ملاقاة اولا فان لم يكن ملاقات فلا تالف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقي
جميع الاجزاء المتداخلة جميع اجزاء الغير المتداخلة بالكل اولا والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء
على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء ح لم يلاق بعضها بالكل
وثانيها ان القول بالملاقاة لا بالكل لا نم انه يقتضي التجزية فانه غاية ما في ذلك تغاير الجهات
والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم التغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان منقسم
باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري وايضا الجهتان والطرفان ان كانا
متلاقيين لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شانه ان ينقسم بالضرورة وثالثها النقض بالعقول
المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فتتغاير جهاتها واطرافها مع عدم التغاير في الذات ولذلك
مركز الدائرة التي دير اجزائها تختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده والجواب
ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لا باعتبار ان له طرفين احدهما مبدأ خط
والاخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى خط آخر
فيتلقى غير ما تلقاه الطرف لو دخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسة وحال النفوذ وهو يلاقي
من الوسط في حال المماسة شيئا آخر منه في حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين
فقال الشيء الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشيء الملاقى من الوسط حال المماسة واليه الاشارة
بقوله فيتلقى غير ما تلقاه وبالعكس واليه الاشارة بقوله والقدر الذي [illegible] من اللقاء المتوهم للمداخلة وحد

اما حركة واحدة او حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني انه يلزم من ذلك ان لا تكون الحركة
تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشيخ ايضا فانه صرح بان للحركة مبدأ او منتهى وانما يكون
للحركة مبدأ او منتهى اذا كانت قابلة للقسمة منفصلة في ذاتها وجوابه ان الشيخ ما عبر المبدأ والمنتهى
في الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احدهما حال عدم الحركة وهي حال المماسة وثانيهما حال الحركة
وهي حال النفوذ ولا نسلم ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم
الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فتعين
ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل الثالث لا نم ان اثبات الاحوال
الثلثة للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة لا بد من بيان والجواب انه لو كانت للحركة تلك
الاحوال الثلث ولم تكن متصلة واحدة فلا ح اما ان لا تقبل القسمة اصلا وهو ممتنع لان ثبوت
الاحوال الثلث يدل على الانقسام او تقبل الانقسام فاما ان تشتمل الحركة على الاجزاء بالفعل
او بالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء
فظ واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا تتجزى
عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان تكون الحركة الواحدة حركات متعددة
وانه مح فتعين ان تكون تلك الحركة قابلة للانقسام غير مشتملة على الاجزاء بالفعل فتكون متصلة في ذاتها
وهو المط واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المط بل يكفي قبول
الانقسام على ما مر الرابع ان الاقناعي يطلق على الخطابي كما ذكر ويطلق على المقنع
في بادي النظر والسؤال انما يرد ان فسر الاقناعي بما ذكر ولعل مراد الامام هو الثاني
فلا ينافي كونه اقناعيا اشتماله على المصادرة على المط نعم للشيخ ان يقول تقريره تام دون
تقرير الامام فهو اولى بالقبول احرى اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف
المداخلة توجب ان يكون الطرفان متلاقيين وان لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف
اذ لا فراغ للوسط عن ملاقات الطرف اي ليس شيء من الوسط فارغا عن الطرف بل هو

بالكلية

بالكلية مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما ان لا يكون ترتيب والاوسط وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما
عدم ازدياد الحجم وهو مناقض الحكم الثاني وبيان لزوم الامرين انه ان كان شيء منهما واقعا
لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك هف فقد ظهر ان القول بالمداخلة يناقض الاحكام
الثلث اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه يستلزم تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخرين فلما ذكر
ههنا هذا محصل كلام الشيخ وفيه نظر من وجوه احدها ان الدلالة على استحالة التداخل قد مرت عند قوله دون التقاء الموهم
للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشرح من التعرض لامثال ذلك وثانيها ان هذا الكلام كما حرره الشيخ
ليس داخلا في المناقضة وقد تحقق فيما سبق ان المناقضة تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها ان قوله
بل فيه فراغ ونقسم ما يلاقي على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والصواب ان لا يجعل هذا الكلام
على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل او جواب لسؤال مقدر عسى ان يورد وهو لم لا يجوز ان المداخلة
يستلزم ان يكون للطرف حالان او احوال وانما يكون كذلك لو لم تكن الاجزاء مخلوقة على سبيل التداخل
فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمة حركة فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم
ان لا يكون ترتيب واوساط وحجم فلا يكون الجسم متألفا منها وانه مح ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات
المط فقال بل فيه فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن وتلخيص هذا المقام ان القول بالاجزاء
فيه مساهلة لان الانقسام باعتبار مباع الملاقاة غير منحصرة في الثلاثة فان الملاقاة اما ان تكون ممتنعة
او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان تكون واقعة او لا تكون فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض
فهذه اقسام اربعة وطريق القسمة الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان
المط بالعبارة بعض اقسام الجزء واستثنائه فانه لو تألف الجسم من الاجزاء يلزم احد الامور الثلثة
الاول وكلما تحقق احدها تحقق احد الامور الثواني ينتج لو تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور
الثواني لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المط واما المعارضة فتقريرها ان يقال الحركة موجودة في الحال
فيوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالعيان لوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل
او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة ليستا موجودتين فلو لم توجد في الحال لم تكن موجودة مطلقا

مف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لا توجد اجزاؤها
معا فلم يكن موجودة بجميع اجزائها فما به يقطع من المسافة لا يكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصفه
نصف الحركة الا كلها فيكون منقسمة هف وستبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال
بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال
ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية
والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انهما غير موجودة مطلقا فممنوع وان اريد به انهما غير موجودة في الحال
فمسلم لكن لا يلزم ان تكون معدومة مطلقا لوجودها في زمان الماضي والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة لان الزمان الماضي والمستقبل م
موجودة فيهما لانا نقول الاستفسار عائد فان عنيتم انهما غير موجودين في الآن فمسلم لكن لا يلزم من
كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين في انفسهما فممنوع لان مطلق الوجود منحصر في الاقسام
الثلثة اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي كما لم يوجد في الزمان المستقبل ولا
في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر او يكون الشيء ظرفا
لنفسه ان اتحد به واذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلي
اذا انحصر في جزئيات وامتنع تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلي قطعا لانا نقول الزمان
لو لم يوجد في احد الازمنة وجب ان لا يكون موجودا لجلاف الزمان فانه ليس بزماني بل هو موجود
في حد نفسه وهذا كما قال لو كان المكان موجودا لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبريز مثلا انما موجود
في تبريز او في بغداد وليس كذلك بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود له في مكان فان قلت
الامام لو لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلة ما يتوقع حضوره
فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة وهذا لا يندفع بما ذكرتم فنقول السؤال عائد لانه
ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال والمستقبل ما سيحضر في الحال ويتجدد والتزمن م
فممنوع وان عنى به ان الحركة الماضية ما وجد في الزمان الماضي والمستقبلة ما يوجد في الزمان المستقبل
فمسلم به لكن لا يلزم منه انه لو لم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة

وفي هذا الجواب

وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهي
غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد هي بجميع اجزائها والحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة
ان كان ما هي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كان ما هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت
الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع وهم وان اشاراته ومن الناس من يكاد
يقول بهذا التاليف والاشارة هاهنا مستدركة لان مفهوم اذ اختفاه تركيب الجسم من اجزاء
لا تتجزى غير متناهية فقد بين بطلانه فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعرض عنه
بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق وان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره
بل استانف لنفي هذا الوهم حجة فلهذا عبر عنه بالاشارة والعمدة هاهنا ان هؤلاء لا يعترفون
بتركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى بل يحيلونه صريحا لكن لما لزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى عنهم انهم
ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجود اجزاء لا تتجزى غير متناهية
للجسم فمذهبهم ان هذا القول امتناع تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى وذلك لانهم لما احالوا الجزء
كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم
زعموا ان الانقسام لا يمكن الا الى الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا الى ان الجسم على اجزاء
غير متناهية وهذا هو الذي نقله الشيخ من انهم لما وقعوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا لها وحكموا
بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على
ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه في الانقسام
لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام كما اشتهر نتايجه فنقول هذا الاحتمال بين
البطلان غير معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة
في الجسم ولا شك ان الكثرة انما تتالف من الآحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم
فيكون الجسم مشتملا على اشياء لا تنقسم بالفعل فان قلت هب ان الآحاد من حيث انها آحاد لا تنقسم
الا انه لا يستلزم انها لا تنقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا تنقسم من حيث انها آحاد وتنقسم

[illegible]

وعدم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فتحصل متى وجدت كثرة
وحدها هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه
شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا واما العكس الذي
ومنعه المصنف فهو مساهلة لعدم الحاجة الى الوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما
يشتمل عليه الجسم من الآحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل امتنع ان يقبل
القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والاخر ان كل جسم
فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء ممتنعة
الانقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء ممتنعة الانقسام وهي الاجزاء التي لا تتجزى وقد تناظر
الفريقان الفريق الاول قالوا لو كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة
المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية
وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه واجاب عنه
الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون
كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك للاوساط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة
لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم
ما ذكروه قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية
الاجزاء وهم معترفون به والصواب لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل
بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ولما استدلوا ثانيا
بان قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا تتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التأليف موجب
لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التأليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا
من اجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءا
واحدا او اكثر والا لكان الطوق الصغير مثل الكبير او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى

الجزء الذي

واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا انه يسكن ريثما يتحرك الطوق
الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينهض للحركة الثانية فقالوا بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع
ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفاء والكتب التي فيه
الى ما حاول النوعان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية
لما بلغت حركة الى غاية والتالي باطل بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكانت للجسم
اقسام وانصاف بعد اقسام الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها
اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقطعها الا حركة
غير متناهية فيستحيل ان تبلغ النهاية فلما اوردوها واضحة بينة المقدمات اخذوا يضربون لذلك
مثلين مما حكى حكيم ايد رأيت شخصين يتحركان احدهما سريع الحركة جدا والاخر بطيء الحركة في الغاية
ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهى وعندي ان خصوصية البطيء
ملغاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا بملاحظة مقابلة السريع وح ضرب المثل
بعدم لحوق المتحرك في الغاية الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال في
لحظة في بعض مطارح النظر ذرة تسير عليها نمل وهي لا تفرغ عن قطعها البتة لانها مركبة مما لا يتناهى
والمثل الاول للمتقدمين والثاني للمتاخرين وعلى هذا قد طال تشنيع هؤلاء وتشنيعهم اولئك فالتجأوا
الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حدا من المسافة ويصل الى حد آخر من غير ملاقاة ما بينهما
ومحاذاته فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة
من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتهما بطفرة من حيث ان العظيمة اذا قطعت جزءا قطعت الصغيرة
جزءا لكانت المسافتان مسافة واحدة ومع انه ان سكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان
الرحى متصل ملتزم بعضه لبعض فبين ان الصغيرة تتحرك وتقل طفراتها مع ان العظيمة تتحرك وتكثر
طفراتها اما عددا او مقدارا حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الاخرون
للالزام بما التزموه وكانوا يستشنعون القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون

حتى حكموا بان الرحى يتفكك اجزاؤها عند الحركة ليسكن احدها ويتحرك الآخر بل يكون البطيء في اثنائه حركة
ليمكن للسريع لحوقه بالجملة وقع احدهما في شناعة الطفرة والآخر في شناعة التفكك وهذا التقرير افيد
واحسن هذه مواخذة لفظية لقائل ان يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما مهد تلك المقدمات
ليعين مراد كلام الشيخ وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة
ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد الا في كل كثرة حقيقية فيكون المراد بالكثرة الاضافية وبالمتناهي المتناهي
في العدد وليس في هذا مواخذة على الشيخ فتقول يؤاخذ عليه وتقرير المواخذة ان قوله كل كثرة سواء
كانت متناهية او غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاشياء فانه كثرة ولا يوجد فيه المتناهي
في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهي اللهم
الا ان يحمل الكثرة على الاضافية فحينئذ يندفع المواخذة هذا ما ذكره في شرحه واجاب الشارح بان المقصود
واضح فلا اعتراض فان المراد بالكثرة التي يتألف منها الجسم وهي غير متناهية لانه ينقسم جسم
اجزاء متناهية هي ثمانية اجزاء حتى يكون حجما في كل جهة فقال كل كثرة يحصل منها الجسم سواء كانت
متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها اما الواحد فظ واما المتناهي فلان
اقل ما يحصل منها الجسم هي ثمانية اجزاء ولا شك ان المتناهي موجود فيه واعلم ان المقدمة
القائلة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدرك في الاستدلال التمام دونها
تقريره كل عدد متناه في الكثرة لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية
فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد او يكون والاول باطل والا لم يكن
التأليف مفيدا للمقدار وللنظام ان يمنع بطلان الثاني لتجويزه التداخل وتحرير المنع ان
ان اريد بقولكم التأليف ح لا يكون مفيدا للمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان يكون كل تأليف
من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا نم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم ازدياد
حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تأليف مفيدا وان اريد به الجزئية
فالملازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالي بل بعض التأليف عند النظام ليس بمفيد ازدياد الحجم وحجم

النبح

التداخل في نفس الامر فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون
بعض التأليف مفيدا لازدياد الحجم لكن التالي باطل والا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل ممتنع على ما مر
واتفاق بل على العدد لانه ربما يقع في الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار الا انها متعددة
بحسب ذواتها وفي الحقيقة ليس بعد التأليف زيادة العدد لان الاجزاء اذا اتحدت في الوضع لا تحاد
في الحيز فلا امتياز بينها في نفس الحقيقة ولا في لوازمها لان التساوي في الملزوم يوجب التساوي في اللازم
ولا في عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة متحدة في الوضع فلا شيء يعرض عارضا لواحد منها
الا ونسبة ذلك العارض الى ذلك الواحد كنسبته الى الجزء الآخر فلا امتياز بينهما اصلا
فلا تعدد واعترض عليه الشارح بانا لا نم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع لم يتميز
بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية والآخر معروضا لآخر
بآخر ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الحيثيتين اولا ترى ان قطرا من الدائرة
اذا قاطع قطرا آخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا قاطعهما قطر آخر حدث نقطتان
اخريان وهكذا فهذه النقط هي اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة في الوضع ممتازة
كل منها عن الآخر بحسب العوارض ح ان كل نقطة منها محاذية لنقطة واخرى لآخر لا نم ان هناك
نقطا متعددة بل الانصاف كلها ينقطع على المركز الذي هو نقطة واحدة وهي الفصل المشترك بين
سائر الخطوط واختلاف الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول هذا الكلام على سند المنع
فان ذلك المثال ربما اورده لتوضيح المنع لا للنقض والا لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة تختلف عوارضها
فلما جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشيء فبالاولى جواز اختلافها حيث التداخل فالتداخل لا يستلزم
الاتحاد في العوارض لانا نقول المراد انتفاء التعدد في الخارج وح يندفع المنع بأسره لان
الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع وكل شيء يعرض احد الاجزاء في الخارج فهو عارض
للآخر وكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة الآخر وهذا امر ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نم ان الاجزاء
اذا تداخلت واتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها

يكون متحده في العوارض الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم ان يكون متحدة في جميع العوارض
لجواز افتراقهما في العوارض العقلية اي غير الوضعية واليه اشار بقوله والحق ذلك
الى آخره واذ قد بطل ان حجم العدد المتناهي لا يكون ازيد من حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم تزداد
بحسب ازدياد الاجزاء ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع الجهات
فيحصل حجم في الجهات الثلث فيحصل الجسم وانما حصل اولا حجما في الجهات الثلث حتى
حصل جسما لان الجسم لا يطلق الا على ماله الامتدادات الثلثة بخلاف الحجم فظن الامام ان الضمير
في بينهما راجع الى الكثرة وغيرها ولفظ البين يقتضي التعدد فلا بد من تقدير غيرها بان اتى وامكنت
الاضافات بين تلك الكثرة وغيرها في الجهات فان التقدير ان للكثرة المتناهية حجما
فوق حجم الواحد واقل ما فيه ان يحصل حجم في جهة واذا اضيف اليه كثرة اخرى في جهة اخرى
حصل حجم في جهتين فاذا اضيف اليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون جسما
فهذا الحمل وان كان صحيحا الا انه يحوج الى التقدير لقطة غيرها ويشتمل على الاستدراك اذ حصول
الامتدادات الثلث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على
ما ذهب اليه من حقق من المتكلمين واذا قلنا بعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصوا
الكلام عن شوائب التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون المعنى
وامكنت النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد
عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم تحصل
والحاصل ان الضمير ان عاد الى الاحاد يستقيم الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة
فاما ان يراد بها الجسم المتناهي الاجزاء او يراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان
المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى تكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي
الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسب وان كان المراد الكثرة قبل حصول الحجم
المتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمار

والاستدراك

وايضا والكل اوّلا واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم
متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس متالفا من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية تناقض الموجبة
السالم الكلية التي هي دعواهم لكن لا يصح بذلك لقصد اثبات الكلية القائلة لا شيء من الجسم بمتالف من الاجزاء
الغير المتناهية لان هذا الجسم صناعي والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الكلية
لاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية
في ساير الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة والاظهر ما ذكرناه لوجهين احدهما
ان كان في قوله فكان جسم تامة بعد قد والحرا ادا كان ماضيا بعد قد لم يخل الفاقية وثانيهما ان
الوجهين كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا البحث لفظي واما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين
وهو ان كان للكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي
الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي
وان كان لزومية فمعناها غايته ما في الباب ان المشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه
الى متناه واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم
نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم
بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة متناه الى غير
والمعنى متناه والاقرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله كان نسبة حجمه رابطة والجملة صفة لجسم
فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث
يلزم ان يحصل جسم متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه
الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيلزم
حصول الجسم الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة في الاستدلال
الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفي ان يقال ان كان لكثرة متناهية من الاجزاء حجم
فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة

حجمه الحجم الغير المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه اجيب بان النسبة
اينية احد المقدارين من الاخر ای اذا قلنا ای هذا المقدار من ذلک المقدار ثلثه او ربعه او غير
ذلک فانما يصح اذا کانا من نوع واحد وکان المنسوب اذا اضيف اليه مثاله يصير مثلا للمنسوب
اليه فالنقطة لا يمکن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس
حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخطوط من اجتماع النقط فليس
کل حجم نيابت الجسم ما لم يکن حجما فلذلک يحصل الجسم اولا ثم نسبه وفيه نظر لان الجسم لو کان
متألفا من الاجزاء وکان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فکل عدد يفرض من تلک الاجزاء
کل واحد منها يکون لنسبة الى الکل بالثلث او الربع او غير ذلک بالعدد فلا حاجة الى تحصيل الحجم
قطعا ويحصل الفايدة اتمام الحجة به کما ذکروا اما قوله هذا استثناء لنقيض التالي فليس معناه
انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم
فانه اذا کان الجسم يزداد بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان لا يکون نسبة متناهي
الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لکن استثناؤه انما يصح
لو کان هو اللازم وليس کذلک فالصواب حصله ما لي کما سبقت الاشارة اليه
اذا اوجب النظر اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يکن متصلا في نفسه لکان له مفاصل
الا متناهية او غير متناهية وهما باطلان بالبطلان السابقين فان قلت لم يشتغل بالنظر السابق
ان الجسم ليس له مفصل الا ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ يجوز ان يکون له مفاصل الا ما يقبل الانفصال
فلا يلزم ان يکون متصلا في نفسه فمعقول المط في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه
على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امکان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية
لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه والا لکان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو کان له مفاصل
الى ما ينفصل لکان جسما مرکبا لا مفردا هف فان قلت انه لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يکون مرکبا
من اجزاء لا يتجزى متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممکنة غير حاصلة في الجسم لانه لو حصل

جميع الانقسامات

جميع الانقسامات الممکنة في الجسم فاحراه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى وان قبلت الانقسام
فلم يحصل جميع الانقسامات الممکنة والمقدر خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممکنة في الجسم
غير حاصل فاما ان لا يکون شيء من الانقسامات حاصلا في الجسم فيکون الجسم المفروض متصلا او يکون شيء
من الانقسامات حاصلا في الجسم فذلک الانقسام لا يکون الا ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل
الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث
انما يظهر اذا اعتبر مطلق الجسم واما اذا اعتبر الجسم المفرد فاللازم ان کل جسم مفرد متصل
في نفسه کما فيه وحيث اعتبر الشيخ الجسم المفرد امکن له ان يقول لما ثبت امتناع کون الجسم مؤلفا
من اجزاء لا يتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممکنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت ان کل جسم
مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفي الکل من نفي کل واحد والى اثبات الجزئية عن
اثبات الکلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين احدهما ان الجسم لا يجوز ان يکون مؤلفا
من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يکون لکل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل
والاولى مهملة والثانية جزئية واعتبر في الاولى لا يجوز ان يکون وفي الثانية ليس يجب ان يکون واورد
المط جزئيا واعتبر فيه الامکان فلا بد من بيان الفايدة في واحد واحد منها فنقول اما ذکر في
القضية الاولى لا يجوز ان يکون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يکون وفي الثانية ليس يجب
ان يکون لان ترکب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يکون فيجب ان لا يکون واما ترکب الجسم
من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يکون اما في الاجسام المرکبة فظ واما في الاجسام البسيطة فلانه
لو کان فيها الا اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يکون بل ليس يجب ان يکون وهذا ليس بتمام لان
ترکب الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو کانت تلک الاجزاء قابلة للانقسام لکن الشيخ
اعتبر فيها ان يکون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية الثانية جزئية فلانه
لما بطل الموجبة الکلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المط جزئي فظاهر الشرح ان ذلک
لا يهمال احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية

وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل
على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية
والجزئيتان لا ينتجان شيئا الا ان الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج
بل بطريق آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا
على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية
وهي المقدمة المهملة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية
وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية لا انا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم
مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتملا على مفاصل متناهية فلان من الجائز ان
يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية لا يتم التوجيه فان
قلت قوله ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان
القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب نفس الامر واللازم من الكلية والجزئية لا يكون
الا جزئية فنقول لا ان القضية الاولى كلية في نفس الامر لذلك القضية الثانية كلية في نفس الامر
اذ لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال لما كان الانتاج
من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من كليتين لا يقال المقدمتان
سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين في قوتهما ولهذا اعتبر
النتيجة موجبة لان النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى وذلك
لا يفيد اتصال بعض الاجسام على اجزاء لا تتجزى فانه ان لا يشتمل على اجزاء اصلا او يشتمل
على اجزاء يقبل التجزئة وايا ما كان فبعض الاجسام متصل في نفسه ويمكن ان يقال اللازم
من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب
غرضه ههنا فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهيولى في الاجسام واذا ثبت
اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض الاجسام وحدث الهيولى في جميع الاجسام

على كاسبرو

لكنه كل جسم مشتملا على مفاصل م

وح م

اللهم

لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام

في ما بين تلك جميع ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الا مكان
في المط فيرد الامام عليه سؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم لا يتركب من اجزاء لا تتجزى ثبت ان الجسم قابل
للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم ليس يتألف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع
تلك الانقسامات بالفعل وح لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض فاما ان لا يكون
منقسما بالفعل او يكون منقسما وايا ما كان يصدق الجزئية اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني
فلان الانقسام اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته حصل الانقسامات الغير المتناهية
بالفعل وهو مح وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو الجوهر الفرد والا لم يكن
الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل
فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب
وجود جسم عديم المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون المراد
الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية
واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم بعرض للخ ان يكون عديم المفاصل
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون اللهم الا لمانع خارجي وشيء من هذين الجوابين لا يصلح ان يكون
جوابا للسؤال المذكور فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصحح في الجواب بل استكشف عن حكمة اختياره
على الامكان مع ان اللازم وجود جسم عديم المفاصل فالظاهر انه لما سلب الوجوب اثبت الامكان اذ الامكان
في مقابلة الوجوب ان شيء الفك بسبب هذا الشرط تعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما
ان يقبل الفك او لا فان قبل الفك فهو ينفصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين
وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلثة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب
واعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم يحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة
في اول الفصول وهي ما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن تاما للمذهب بالتمام فان دخل
في الوهم والفرض فهو كما وجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى

ان م

فقدم

ان م

واما ما سومه ووم ولم يقبل الفك فهو لا ينفصل بالانفكاك الا انه ينفصل باختلاف عرضين م

ان الجسم يوجد له في الخارج جزآن متميزان بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود او يكون شيء
شيء منه ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشيء منه لا يكون كذلك يلزم انفكاك الجسم على
انفصاله الى اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جسم جزء يلاقي باحد طرفيه
غير ما يلاقيه بطرفه الآخر لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان محل البياض والمراد
من ذلك الجسم غير محل السواد فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول المتغير
انما هو باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم
بان ما دام واحدا في نفسه يسخن بعضه فصار اثنين في الخارج ثم اذا زال السخونة صار واحدا
كما كان او بان جسما واحدا يقع على شيء منه ضوء ولا يقع على جسم آخر شيئا منه انفصل بعضين
متميز واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقاة عاد جسما واحدا او بان
جسما اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب محاذاته كل حد من الحدود الغير المتناهية
واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلا شك في ان اختلاف الاعراض
لا يوجب الا الانفصال في الوهم او العرض لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفاء
بقوله ومن جملة الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض من بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال
التخصيص مثل جسم مبيض لا كله او مسخن كله فيعرض له بالتبييض جزء اذا زال ذلك البياض
زال افتراقه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج
وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ انه جعله في مقابلة الوهم والفرض وذلك
غير لازم منه فان المراد مجرد التوهم والفرض حتى ان العرض يوجب الانفصال تارة
بنفسه اذا فرض في الجسم شيء دون شيء واخرى بحسب الغير كما اذا كان تميزه باختلاف
الاعراض او ما ذكره في قاطيغورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال
بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود
في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف بسبب الاعراض امرين اوجب الانفصال

بالعرض

بالعرض وهو ايضا لا يستلزم ولكن في العرض وربما يقال فالفهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي
اذا كان العرضان ساريين كما في البلقة لوجوب المغايرة بين محل السواد ومحل البياض واما اذا كان
العرض غير سارية كالمماسة والمحاذاة فهي لا تفيد الانفصال الا في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل
كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان الممسوس والمحاذي غير غير المحاذي فلان اورث
هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه ما وجد
في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وفصل عن جهة اختلاف عرضين
سواء كانا قارين او غير قارين في عداد القسمة الوصفية حيث يتكلم على مذهب ديمقراطيس
فالصواب ان يرى الانفصال اما في الخارج كما في الفك والقطع او في الوهم واما بوسط شيء
آخر كما بالتوهم والفرض واذ قد ثبت ان الجسم لا يتألف عن احاد لا تقبل القسمة وهو قابل
للانقسام فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او قابلا للانقسامات غير متناهية والا
بطل الا انتهت القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه فان ما علمته بما في
منه غير ملاقية تاما على ره فتعين ان يكون قابلا للانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون
قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا انقسام الوهمي
من البين ان حد الوسط الطرفين لا يقتضي القسمة في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول
الجسم للانقسامات غير متناهية باحد الوجوه الثلثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية
فلهذا خصها بالذكر ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة
اخرى عليه ومن الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات
الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ديمقراطيس وسيأتيك الدليل على بطلانه فيما بعد
وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف العرضين قد حصل من المباحث المذكورة سابقا
الحدوث فيها يستدعي تقديم تمهيد مقدمتين الاولى لا ارتياب في ان الجسم محفوف
بسطوح فانها هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شيء آخر الجسم الطبيعي والكمية السارية

فيه هو الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الشكل اذا اوردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة و اخرى مربعا وكالماء الواحد تختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا خفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له سمك ثم اذا جعل مربعا بطل ذلك السمك وحصل سمك آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والآخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي تختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه وجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا تختلف اشكاله المعدنية السابقة قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها في كل جهة فينتهي بعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهتيه الى غير النهاية بل ينتهي في احد جهتيه فيبقى امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمي يفنى عند السطح وهو يفنى عند الخط الفاني عند النقطة فليس السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الآخر بل عارض له من حيث النهاية واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير نهاية يلزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليس كذلك واتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء

ولا النقطة جزء من الخط

وتكون الجسم

وكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصل لا جزء له اصلا ثم انك اذا علمت ذلك فليس الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة بغير نهاية وقد كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان الواجب ان يقول مما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة وانما لم يقل مستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير نهاية ان المقادير كذلك كما في الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يعرض في المسافة العرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى اجزائها والى الثلث الثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة لا الى غير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا وجود لهما الا في الوهم فلا طائل في البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهي آنية فهذان لا ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامها فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه اشار اليه بقوله وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل يحكم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا لا في العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى ان الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما والآخر متأخرا فالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند الذهن ادل دليل واعدل شاهد على وجود تلك الامور الغير القارة في الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبيه على اثباته واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان طرفان ينقسمان الى الماضي والمستقبل

اورد اللازم واراد الملزوم فقال ما علمه من حال احتمال المقادير

والحال لا يصح لان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يمكن اجزاؤها فان الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان له عرض لكان الخط لكان ان ذا نصف خط كان الحد المشترك بين النصفين ثالثا فيكون التنصيف تثليثا هذا خلف وردا ما ازداد لا بين لا ام ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل فان من الجائز ان يتوسط مقدار بين مقدارين فلا يكون حدا مشتركا منهما لا يقال الشي اذا كان غير قار الذات لا يمكن اجزاؤه مجتمعة في الوجود بل كلما فرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا فلا جزء للحركة والزمان الا المتقدم والمتاخر والماضي والمستقبل وعند هذا اظهر فساد ما زعمه الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد تبين ان الحال كيس من الازمنة والحركة زمانيه

المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها الابعاد الثلثة متقاطعة واما ان يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شي آخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه فذهب القدماء كافلاطون وشيعته ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتاخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية ومن شي آخر قابل لها وهو الهيولى فاخر ما ينحل اليه الاجسام جسم بسيط عند افلاطون واجزاء غير جسم عند غيره وهما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند الاخرين والغرض من هذا الفصل اثبات الهيولى والمقدار هو الكمية لغة والكمية المتصلة اصطلاحا والثخن مقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما بين السطوح وعلى الامر الذي تقابله رقة القوام اي غلظ القوام وفي النجاة الاخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان بحيث يصعب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذي تقابله رقة القوام فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن السطح والخط وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو الحشو بين السطوح لا ذو حشو وانما ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر الثخن بكون الشي حشوا بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر

وهو المتصل

وهو المتصل والتوسط بين السطوح فاما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي ولهذا احمله على غلظ القوام لا على الغلظة

والاتصال الذي بالاشتراك على معنيين غير اضافي وهو كون الشي بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر ومعنى الكلام ان يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح هو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما اطلق المتصل عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت بها تسمية الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما اطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة المتصل اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصال واضافي وهو امران اتحاد النهايات وكون الشي يتحرك بحركة آخر وههنا معنى آخر لم يذكره وهو كون ذا اجزاء بالقوة لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكررا استدراكا وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والثخن فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم التعليمي فكانه قد علمت ان للجسم حدا تعليميا فاقام حده مقامه وكان الاولى ان يقول المتصل اعم من الثخين وقد تقرر في صنعة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فما باله اخره عن الثخين اجاب بانه لما حاول تعميم مناظرة القائلين بالجزء وكان الثخن عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال علمت ان الجسم مقدار الخ مثلا وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب بانه قال بل معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وثخانة فهناك كمية متصلة ثخينة فان قلت هب ان هناك كمية متصلة ثخينة هي الجسم

الاقليدي لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان للجسم جسما تعليميا وانما كان كذلك لو علمنا مغايرته
للجسم الطبيعي فانه ما لم يعرف مغايرته اياه لم يمكن اثباته له والا لزم اثبات الشيء لنفسه لكنا
ما علمنا ذلك فيما سبق فلا يصح قوله وقد علمت اجاب بان الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور
اي الكمية المتصلة التعليمية اعراض فمن الواضح البين انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض العلوم
فكانا كنا فيما سبق وعلى هذا الكفر قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شانه الجسم التعليمي الى اخره مستدركا
زائدا لتمام الكلام ودونه ليس هذا التوجيه مع انه يشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة
التعليمية على تقدير انها هي الجسم كيف تكون عرضا فاثبات المغايرة بوصفها مصادرة على المطلوب
بل الاوجه في هذا المقام ان نبين جوهرية الجسم اوضح شيء له وكونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية
يحصل به جوهريته ومن المعلوم بالبديهة المغايرة بين الشيء ومبدا اصله لانا نقول هذا التوجيه
مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله وكونه شيئا
من شانه لا معنى له فالوجه ان يكسر بالفاء فيكون بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي
عرض والماخوذ من العرض لا يكون فصلا جوهريا وان فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل
للابعاد والابعاد ذو الجسم التعليمي فلكم بين القولين وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب
ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه
جزمنا ان هناك امرا باقيا وامرا مختلفا هو الجسم التعليمي فكان علمنا باتصال الجسم
كافيا في علمنا بان للجسم جسما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا الا ان هذه المقدمة
لا دخل لها في هذا الاستدلال فيكون مستدركة لانا نقول كما ان المطلوب من الدليل ان في الجسم
شيئا غير صورة الجسمية كذلك يطلب منه ان ذلك الشيء غير صورتها اعني الجسم التعليمي
وذلك يتوقف على ان للجسم جسما تعليميا فانه قد يعرض له انفصال وانفكاك في
الا انه لعله قد يفيد جزئية الحكم دائما او ورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال
كالافلاك وفيه نظر لان قد لا يفيد الا تبعيض الاوقات لا تبعيض الحكم فمعنى الكلام ليس

الا ان الجسم

مر

علما

صوره

اي بعض الاوقات لان البعض من الاجسام لا يعرض له الانفصال

الا ان الجسم يعرض له الانفصال وعرض الشيء بان الافلاك انما يعرض لها الانفصال في الكل الجوهر
ولاجل ذلك نبينا ولهذا البرهان كما يكون بيانه وهو ليس لوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال
واخذه الوهمي بل ذكر الانفكاك ايضا والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكي ثم في الصواب
انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه وذكره
ان يكون شيئا من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب الانفصال والانفكاك جميع الانفصالات
الممكنة في الجسم بالفعل وانه يمنع وهذا الله نبأ وعلى ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما
ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرأ عليه
الانفصال فلا شك انه لا يبقى هذه الهوية الاتصالية بعينها بل تبطل وتحدث هويتان اخريان
اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك
من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو هو بعينه الا
ان في اثبات هذا الاشكال لجواز ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها تنعدم ثم تحدث
هويتان اخريان متصلتان وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به افلاطون ومما
يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يعرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا
قائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته فكان في منعه مكابرة
ووجه التفصي عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين منفصلين او اتصلا
جسما واحدا فلا يمكن ان ينعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان آخران
او ينعدما بالكلية وحدث متصل واحد عن لا شيء فانا ندرك بالضرورة الفرق بين انعدام الجسم
وانفصاله الى منفصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في
الحالتين وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامها بالفعل
وتعين ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية تتوارد عليه هي والهويتان الاتصاليتان
فدقيق النظر هو الذي اوجب ان يكون المتحيز بذاته قائما بغيره لا انه هذا امر مشترك الالزام على

على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين منفصلين فلا يخلوا اما ان يكون
مادة هذا عين مادة ذاك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شي واحد بالشخص موجودا في حيزين
موصوفا بكميتين وانه محال بالضرورة فان كان مادة ذاك غير مادة هذا فاما ان يكون المادتين موجودتين
في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملة على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه هف واما
ان لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودين فانعدمت مادة الجسم المتصل بالكلية
انفصاله وهو انعدام بالكلية لانا نقول المادة متشخص عند الانفصال هو عند الاتصال لكن ليس واحدا
ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين اذا ثبت
هذا التصوير فنقول لا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا
على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان
فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان
الجسم غير مشتمل على اجزاء بالفعل واما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة
عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا
يثبت هناك هيولى والصورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل وتقريره حسب ما ذكره
ان الجسم متصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال و هو
قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة
اتصاف الشي بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال
وهو الهيولى قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال اراد بالمتصل بذاته
الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اي مغروة للجسم التعليمي على ما عرفته في الدرس السابق
وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي امكن ان تعرض فيها ابعاد متقاطعة
فانها هي الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل
بذاته لكن لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال

فيكون الجسم

فيكون الجسم شي اخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية المطابق لما في الجسم
شيئا غير صورته الجسمية لان في ذلك الشي غير مقدار ما فالكلام ليس في اثبات المغايرة بين الهيولى وصورة
الصورة بل في المغايرة بين الهيولى والصورة وفيه منع لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي وانما قال قوله هو
بعينه الموصوف بالامرين لان القابل بالحقيقة لا بد ان يجتمع مع المقبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه
قد يقبل الانفصال بل قد يعرض له انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
فكلام الشارحين صريح في ان المقبول هو الاتصال وبيانه لاثبات المغايرة بين القوة والوجود
يدل على ان المقبول هو الانفصال فبينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا اطلق فالمقبول
ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسمان الحادثان
عند الانفصال فلا يكون عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهيئتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم
التعليمي اما اولا فلانه مخالف للصورة الجسمية مساو لها في جميع اقطارها حتى كانه قالبها واما
ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد على الصورة الجسمية وهي هي ان الصورة الجسمية وارد على الهيولى
وهي هي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد
به الجسم التعليمي لم يمكن حمل صورته عليه ويبقى بلا معنى وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول
هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال والمتصل بذاته
باق قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا
الصورة الجسمية قال الامام ههنا ان احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه
نتيجة قياس مذكور وما ذلك القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول
لكن لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لانا اذا اثبتنا ان الجسم يعرض له الانفصال والقابل
للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شي اخر يقبل الانفصال من غير حاجة الى
بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله والجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني
ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانما يكون

اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود
اما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي فيستدعي محلا
وليس هو الاتصال فيثبت شيء آخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول
مبحث فليس مذكورا بالقوة فلا يحتاج الى التزام تقدير هذا القياس اذ المغايرة بين القوة والوجود
بالفعل ظاهرة وعلى هذا لا يتجه لقوله فاذن معه واما المطلب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس
لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم ملكة واعدام الملكات لها حظ من الوجود لانه
لا يقال ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا
لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل
بالمرة بل هو انعدام الاتصال عن شيء ذلك المتصل من شانه الاتصال فلا بد له من امر
كان موجودا موصوفا بالاتصالين واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فلا بد فيه من
ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت
وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون الحكم
كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤالان التاليان لهذا الفصل غير
موجهين على ان مثبت الهيولى ليس يعلل الانفصال بل الانفصال الانفكاكي والفصل
هناك انا ذكرنا ان وجوه الانفصالات ثلاثة الفك واختلاف العرضين والوهم
فالانفصال الانفكاكي لما كان رافعا للاتصال في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال
قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برافع للاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئا في الخارج
بل في الوهم اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي يستلزم الانفصال الانفكاكي لكن ذلك
لم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت
الهيولى والا فلا الغاية الثانية انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق
الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب

بالاتصال كان موصوفا

وجود الهيولى

وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال
وليس كذلك بل بقوة الانفصال وربما يسبق الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة عدم الانفصال
فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية
عند حدوث الانفصال وما ذكره الشارح لا يعطي الا فايدة الاولى فالسؤال باق كما كان واعلم
ان قوله فاذن قوة القبول يشتمل على ثلث مقدمات احديها ان قوة قبول الانفصال غير وجود
الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار
والمقدمة الاولى وان فرضنا ان دخلها في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا مدخل لهما فيه اصلا
بل لا طائل تحتهما والعجب من الشارح انه ما بالغ في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخريان
لها بالبال والصواب قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته معنى قوله فانت تعلم ان المتصل بذاته
غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم
من الصورة الجسمية والجسم التعليمي والمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال
فان الجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية
واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا الحال بل بالامكان اذا عرف هذا فنقول الجسم
يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال في الاتصال فاذن
يكون قوة قبول الانفصال اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها
فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال
انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية ويحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل والمقدار
ويحصل شكلان ومقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال
استحال ان يكون الذي امكن ان يتخصص هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر
غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها لها قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك
القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته

كان تلك القوة بعينه هو المتصل بذاته الذي لا محالة وهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو مما يعالى الهيولى
اظهر والاستدلال بالقوة تنبيه على ان اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج
بل يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم
ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فايدة هذه الكلية فيما بعد واعلم ان الاهم في هذا المقام
جواب سوال ربما يورد ههنا وهو ان لا نم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهيولى لم لا يجوز
ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السوال بين البطلان
لانا اذا قلنا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هويته اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو
تلك الهوية الاتصالية او شيء اخر قابل لها ثم اذا اورد الانفصال وهي المعلوم بالضرورة ان
تلك الهوية الاتصالية لا يبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا
بل القابل للانفصال شيء اخر فكان السائل توهم ان الجسم هو الهيولى يتوارد عليها الانفصال والاتصال
وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى
بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس
في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة وكل جسم هو في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة
فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال
يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا ولما لم يكن في ذاته متصلا لا يكون في ذاته بحيث
يعرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فظ فقد بان ان الجسم في نفسه متصل قابل للانفصال
اي بالمجاز لانه يعرض له الانفصال واما تحرير الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذي يجعل
المتصل عرضا فهو ان الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن
في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واردا عليه والاعتراض على
الجوهر بالعرض الوارد عليه واما في هذا الجوابين نظر وقد يجاب عن السوال بوجهين اخرى
احدهما ان الاتصال لو كان عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم

اجزاء

اجزاء فهو متصل في نفسه لم يكن اتصاله زايدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون اتصاله عبارة
عن اجتماع تلك وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم لان الجسم
لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه متعددا وانه باطل ولا ينقض الوجهان بالهيولى
لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لها انما هو بسبب الصورة
الجسمية فيكون الاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسمية لا في نفسها نعم يمكن ان يناقش على الوجه
الاول المراد بقولهم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل انه
يشتمل على الاجزاء الا في نفس الامر او انه يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل في ذلك الاعتبار والغرض
فان اردتم الاول فلا نم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه
وانما يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك بجواز ان يجرد النظر
عن الاتصال ويكون عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلا نم انه لو كان يشتمل على الاجزاء
لكان الاتصال اجتماعها وانما يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع اتصالها
وهو ممنوع وعلى الوجه الثاني انه لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين مقوما ان يكون المقابل الاخر
مقوما فان من الجايز ان لا يكون شيء من المتقابلين مقوما كالسواد والبياض والوحدة والكثرة
وغيرها والله اعلم بالحكم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى وكونها
ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يعرض الهيولى بالذات بل بتبعية الصورة
وفرق بين الصورة وبين حالها وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد
مشارا اليه بالاشارة الحسية متحيزا انما هو بتبعية محله وكون الهيولى مشارا اليه متحيزه
انما هو بتبعية حالها فهي ان يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات
بل يجامع الاتصال والانفصال وهي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال
لما كان ذاتيا لهما لم يجامع الانفصال بل اذا طرأ عليهما الانفصال انعدما وحدث
صورتان اخريان وجسمان اخران والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال

هذا هو مناط الشبه المورده ههنا فاذا قيل لا شك ان الجسم قبل ورود الانفصال
مادته واحدة ثم اذا طرا له الانفصال تعددت المادة وصارت مادتين للجسمين
فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها لجاز ان تكون حال المادة اخرى وهلم جرا فيقول
الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضيا لفنائها لا لحلوله
فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليس واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة
فاذا تعددت لم تنعدم بل حل فيها صورتان وهي بعينها غاية ما في الباب انه كان
الوحدة عارضة لها والآن التعدد عارض وقد مرت الاشارة الى ذلك مرة
وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا يكون والقسمان باطلان
اما الاول فلانه لو كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها
جمعا بين المثلين والضدين لكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية او لا م العكس
والضد ان احتاجت الهيولى الى المحل لزم التسلسل وان لم تحتج الى محل كانت الجسمية
مستغنية عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متحيزة بتبعية تحيز الجسمية كانت الهيولى
صفة والجسمية موصوفا اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون
او الطعم او غيرهما وان كان حصولها في الحيز تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت الهيولى
صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلة
في الحيز لا بالاستقلال ولا بالتبعية مع ان الجسمية مختصة بالحيز استحال ان يكون
الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل
ان يحل فيما لا اختصاص له بالحيز والجهة والا فليجز ان يحل الاجسام باسرها حالة
في ذات الباري تعالى وان لم يكن لها اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب
انا لا نسلم ان الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية مثلا لها فان الاتحاد
في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة

سلمنا لكن لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها
والمتحيز ولو كانا واردين على القسمين من حيث البحث ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر
اقتصر الشيخ على المنع الثاني دون الحجة عن شمله على اقسام متحيزة فان المتحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا
بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم
من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية
فيها على ما هو الواقع وهم وتنبيه ولعلك تقول بعد الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى
انما يتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع
فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة
نوعية وثبت احتياجها في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة
النوعية لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه لا يختلف بالامور الخارجية
دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول هو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وذلك باردة او هذه لها طبيعة
عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا
موجود آخر وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج
بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او ليس
المقدارية موجودا والخطية موجود اخرى بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليها
فالجسمية مع كل شيء تعرض شيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدارا
فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا هذا ما ذكره في الشفاء
وظهر منه ان قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول بيان لنوعية الامتداد لا يقال لا شك ان
الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا في
الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم تتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد ما

من الخارج فان الحكم على الحسية في الخارج او لا يكون فان لم يكن على الحسية بل يكون الحسية في الخارج موجودا وما به الاختلاف موجودا آخر فالموجود في الخارج من الحسية لا يكون الا مجرد الحسية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود في محال متعددة وانه محال بالضرورة ولئن كان ما به الاختلاف على الحسية في الخارج الا ما به الاختلاف كالمقدار لا يتقرر من الخارج الا منفصلا وا[illegible]
ثبت هذا فنقول هب ان الحسية طبيعة نوعية لكن لم لا يجوز ان يكون احتياج بعض افرادها في الحاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة ليست الا لكونها ليس من جهة هذه الحسية انما هي طبيعة الحسية وهذه فلما لم تكن للهندسية دخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة لا لعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الحسية محتاجة الى المادة لذاتها فالحاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعة ان قضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا الا ان الحسية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الاشتقاق وانما نعلمه اذا علمنا ان الحسية طبيعة نوعية فانها كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها يخرج ذواتا مختلفة الحقائق فامكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول وان لم يكن افتراقها من جهة التشخصات
هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام   ثم نبه الشيخ على زوال الوهم بان تذكر ان كل جسم بحث وسط طرفيه عن ان يتلاقيا فيكون وجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه ليست الا لكون الحسية

هو هو بقابليته مع امكان عروض الانفصال لها لان الاجسام متساوية في هذا المعنى ولئن كانت مختلفة في ان بعضها فلكي وبعضها عنصري الى غير ذلك ونحن نقول اما اولا فليس لشيء من هذين التذكرين في تنبيه هذا عين ولا اثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه لتعميم البرهان وكلام الشيخ شيء آخر قد عرفته واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي انه لا يبقى معه في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبقى معه في الوهم فاللازم ليس الا وجود المادة في الوهم وهو غير مطلوب والمطلوب وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الحسية فقط فما الحاجة لاثبات انها نوعية فاشتمل الكلام على استدراك عظيم واما قوله فقد تبين لك ان الطبيعة يكون باي الاعتبارات فهو اشارة الى ما ذكر في المنطق من ان الطبيعة تارة يوجد بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط لا يكون اما مبهمة غير محصلة وهو الجنس او محصلة وهي النوع وطبيعة الحسية ليست مادة لانها محمولة على الحسيات وليست من المادة بمحمولة وليس ايضا كونها نوعها علما يتضاف اليها محصلا فتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت لم لا انها تحصيل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون تحصلها بما ينضم اليها من الصور النوعية وكان الطبع ذلك ان الجسم طبيعة جنسية انما يحصل ويتقرر بصورة فلكية او عنصرية فنقول اما ان الحسية متحصلة بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الحسية والجسم فان الطبيعة في الخارج موجود والمادة موجود آخر وقد حصل منهما شيء له وجود ثالث هو الجسم فالحسية ولئن كانت منفردة في ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما يضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا وتحصيله الا اذا كان فلكا او عنصرا فلا يلزم من حسية الجسم حسية الحسية ثم كان لا يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما الغاية في قوله لا يختلف بالخارجيات دون الفصول مع ان الطبائع النوعية لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فثبت به مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يثبت به مقتضاها فلم لا يجوز ذلك من الطبيعة النوعية

تنبيه

مبهم

الحسية

وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم تختلف الا بالخارجيات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته في جميع الجزئيات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها تقتضي شيئا اذا تحصلت بفصل فلا تقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشيء لانه اذا اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود ولئن اراد انها غير محصلة في العقل فلا نم انها لا يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ثابتا للاعم والاخص كان للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا للاعم الا لا دبالعرض فان التحيز اذا اثبت للجسم وللانسان فالمقتضي للتحيز هو الجسم اولا فنقول ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج على ان الفرق مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جواز فقال الامام لا نم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لانا ما نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها حقائق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لا نم انها محتاجة الى المادة فمن شيء من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا حلولها في المادة من بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها في المادة بل صحته فلم لا يجوز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعض ثم انه منقوض بالوجود فانه طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن المهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا ولئن فرضنا ان طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفكاك وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا نعترها الا نعلمه وبهذا يخرج الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولا فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية من جواز اقتضائها شيئا في بعض دون بعض بخلاف النوعية او ردهما لا نشكو كما بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع

ممتاز عن الفصول

ممتازة عن الفصول ماهية ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا منقوض بسوء اعتبار الكليات فان الجنس والفصل والنوع متحدة في الجعل والوجود فلا يكون من الخارج اشياء متماثلة مختلفة في اللوازم وهم وتنبيه اولعلك ان تقول النظم الطبيعي ان يقدم هذا المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نم ان شيئا من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك هو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول يعم جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه والاهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادي الاجسام اجسام صغار لا تقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي وتتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فينعدم ومال ابو البركات الى مثل هذا القول في الارض فانه قال ان التراب المسحوق غاية السحق اذا انتشر تظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية ما في الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الآخر فلو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ليس كان لذاتيهما فليمتنع الانفكاك بين الجزء المقسوم عن الجزء الآخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في الطبيعة ولئن كان لغيرهما امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان الانفصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشرح وهو مبني على ان الاجزاء في الطبيعة وح يكون كلاما الزاميا خارجا عن الحكمة فان قلت لا يحصل من ذلك يكفي في العالم جزء ان مبادي الاجسام باسرها متشاركين في الطبيعة فيكفيه بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم منفك عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون افرادها الوهمية كذلك فحكمه الانفكاك بالنظر الى الذات وانها

لان حكم الامثال واحد فيلزم ان يمتنع انفكاكها لمانع خارج من طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية
للفلك او زايل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك يمتنع عن قبول الانفكاك واذا
زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر بالمطلوب وقوله خارج عن طبيعة الامتداد
دليل واضح على انه جعل الاجزاء مشاركة في الحكم لاجل اشتراكها في طبيعة الامتداد وليس
شيء اذ ابنى الكلام على اشتراك الطبائع الاجزاء كيف جعل قوله هذا جوابا بالسؤال بالفلك
والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء ينفك عن بعض بكسر قاسمها غير مخالفة لها بالحقيقة
في الانفكاك فانها مشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك ينفك على العنصر فيمكن
انفكاك اجزاء الفلك لاشتراكها في مفهوم الانفكاك الامتداد واما لو كان مبنا الكلام
على الشركة فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان انحلال القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم
ومن شأنه ان يتميز له عند الوهم جزء آخر يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح
لان الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون له جزءان
في نفس الامر احدهما غير الآخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى الحسية امكن ان يكون له جزءان
في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم
مشتمل على المادة وهو المطلوب والامام لا يسلم ان الاجسام متساوية في الحسية على ما مر ولان ما
في باب الباب ان يكون تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد
الطبيعة الحسية فجاز ان يكون بحسبه كل واحد منها ما يمتنع على الآخر مانعه عن ذلك ولو شارك
الآخر في المهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الحسية التي
كانت موجودة وحدثت حسيتان اخريان ثم اذا اتصلتا زالت الحسيتان وحدثت
حسية اخرى فقد صح الانفصال على بعض الجسم وامتنع على الحسيس وصح على الحسيس فامتنع على
نفس الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن خصوصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك
هنا ايضا والجواب ظاهر والنظر في القسمة ان الماهية لا ينافي الجزئي الحقيقي اذ الماهية مشتقة

ماهو

ماهو وهي التي تقال في جواب ما هو والمقول في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عني بالمهية الامر الذي
كان القسمة صحيحا الا انه خلاف المتعارف والتخلخل والتكاثف يطلقان في المشهور على انتفاش
الاجزاء واندماجها وعلى الهيئة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير تفصي شيء
فاراد بيان امكان الحقيقي وذلك انه قد ثبت ان للجسم هيولى والهيولى لا مقدار لها في نفسها
فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى في وقت متقدرة بمقدار اصغر وفي آخر
بمقدار اكبر او لا يرى انه اذا مص الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي بقي فيها وزاوية تكاثفه
لامتناع الخلاء — هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد ههنا مباحث خمسة
الاول ان تناهي الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما تبين من ان العلم الطبيعي باحث عن الاعراض
الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة
فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي الثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على تناهي الابعاد
لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدد موجودا الثالث ان اثبات محدد
الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظ انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه بحث عن الوجود والاثم
يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها متحدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصوران
الا في الجسم وفي المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة
وهو قريب مما تبين بقوله الامام الحكم ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة
لان التلازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات
الهيولى وسيتكلم بعد في احكام الهيولى والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي
غريبة عن احكام الهيولى واجاب بانه لما تبين تركيب الجسم من الهيولى والصورة اراد
بعد ذلك ان يبين ان الصورة لا ينفك عن المادة ثم ان المادة لا ينفك عن الصورة
وكان البرهان الذي يعتمد على امتناع انفكاك الصورة عن المادة هو ان كل جسم متناه
وكل متناه متشكل فاذن الحسية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة

فالجسمية لا تنفك عن المادة فلا جرم يحتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول لما ثبت

ان كل جسم مشتمل على الهيولى والصورة فقد تبين ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى

بل هو غنية التلخيص عن ذلك الدعوى وقد ذكر الشيخ من الشفاء في خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة

فقد بان من هذه ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة

وفي هذا الكتاب ح ابا عن السوال الاول ان الطبيعة الجسمية نوعية وهي محتاجة في

بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا عن السوال

الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال

الانفكاكي فهو مشتمل على المادة فهذا كله صحيح في بيان ان الصورة لا تنفك

عن الهيولى فكيف اراد ان يبينه بعد ذلك وقال اذا كان المراد ذلك فاي

حاجة الى بيان لزوم الشكل او لم يكف في ذلك ان نهاية الجسم اذا كان متناهيا

يكون منحصرا في حد معين وانحصاره في حد معين لا يكون الا لانقطاعه والفاعل والا

انما هو من قبل المادة والحق الحق ان المقدمات التي رتبها ليست يستلزم الا

ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة

الى تلك المقدمات والا بطل الكلام بالكلية والوجه المعتبر بمعيار المنطق الصحيح ان يقول

لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها تشترك في عوارض

اراد ان يبين ان بعضها مشاركة من المادة كالتناهي والشكل والمقدار وان بعضها

انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز لكن ما لم يتضح ان التناهي والشكل

بعرض الاجسام لم يتبين ان عروضه للمشاركة ولهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد

ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة

ان دادا لتصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل تال

لتلك الفصول ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن كما سيرد عليك تفصيلا

بعضها اتمام

يعرضها م

الصورة م

الابعاد هي

وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الدلالة المذكورة على تناهي

كانت في سالف الزمان ان فاك قوم لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة

واحدة ممتدا دان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنهما كلما امتدا ان يزداد البعد بينهما فلو امتدا

الى غير النهاية يزداد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين

وانه محال واعترض الشيخ عليه في الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه

غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد زائد

الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي

بقدر متناه لا يخرج به ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية

مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى

تحتها الا بواحد ثم ق ولنشير احد بيان ان لابد من عدم متناه فليفرض على الخطين بعدم

الذاهبين لعطتين متقابلتين ولنصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع فلان ذهاب

الخطين مع زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية

ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة

فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون

ذلك البعد زائدا على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واول

المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متناهية

لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد

على بعد آخر الا بقدر واحد متناه والله اعلم ان تثبت بعد مشتمل على تلك الزيادات

الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت

الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية كلما ازداد يزيد المقدار

فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة ولئن لم يثبت

لم يبين الخلف سواء كانت الزيادات او تناقصت فلا فايدة في فرض تساوي الزيادات
ويمكن ان يحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا خطين متقاطعين
على النقطة الى غير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية فرضنا النقاطع
بعدا آخر يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير
النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على البعد الاصل نسبة عدد الزيادات
الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة
حيث فرض الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد
مشتمل على الزيادات الغير المتناهية اضافية على البعد الاصل والا كلما يزيد عدد
الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة
البعد على نسبة زيادة البعد المتناهي كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي
الى المتناهي والنسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل
وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة
لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد
الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي
بين حاصرين الحصار ظاهرا ثم سال انه لم لا يجوز ان المحال انما يلزم من فرض لا تناهي
الابعاد مع فرض التساوي على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي مع الجابر استحالة
التساوي على ذلك الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات
فامكان التساوي المذكور بين ظاهر فانا اذا اخذنا جسما مستديرا كالكرة بسيطة الاجسام
متساوية ويخرج الخطوط الى غير النهاية فيقسم سعة العالم بستة اقسام وكل خطين منها
هما متساويان على ذلك الوجه لان زاويتها ثلثا قائمة فاذا فرضنا خطين بعدا بينهما
في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين

فيكون

فيكون كل من الزاويتين ثلثا متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل الانفراج بين الخطين انما هو بقدر
امتدادهما فاما ان يكون متناهيا فمجموع السنة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين واقول لا حاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة نفرض يمكن ان تخرج
منها ستة خطوط بحيث يكون زاوياها متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت
الخطوط الى غير النهاية وانقسم سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها
الشيخ ادق واشمل لانه يكفي فيها ان يتزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتدادات ولا
يحتاج الى انها تتزايد بمثل زيادة الامتدادات اذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح
اما قوله والشبهة انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم ان التزايد
اما على سبيل التساوي او على سبيل التناقص لا يفيد لانا نزيد او على سبيل التزايد
والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نزيد بل نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين
كانت الابعاد المفروضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية
وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية
غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية
متناقصة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر
ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف الثاني ونزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا
ثانيا ثم نصف نصف النصف ونزيد على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا وهكذا الى ان يكون
نصف الثاني الى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون
البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واما اذا كان التزايد
على سبيل التساوي فهو بعيد الخط وانما اقتصر عليه لان الدليل موجود في التزايد فاذا علم
ان الخط يحصل من اعتبار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية
لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد

استمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد
بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات مترتبة لم
يلزم وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد يشتمل على زيادات
الغير المتناهية لم يتبين الا اذا الحق النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت
الزيادات مترتبة وعظم النسبة ولهذا افاد المط الا انه لما حصل المط بمجرد المثل
ظاهر لم يحتج الى فرض ذلك الزايد فان قوله واية زيادات امكنت فلا تمام زعم
انه قضية موضوعها اية زيادات امكنت ومحمولها فيمكن ان يكون هناك بعد
والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد يشتمل
عليها باسرها وتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ويقال ان
ان معناها كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي
دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد من مزيد به
وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانا نعم لا يبعد قوله
واية مع على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة اما الاشتر فقد
نصب اية زيادات لتكون عطفا على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل
زيادة تفرض وكل مجموع زيادات اى مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة
تفرض فهى مع المزيد عليه في بعد فظ واما ان كل مجموع زيادات فهو في بعد
فلانا اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات
العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع
في بعد كان هناك بعد يشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو
معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل

كذلك ليس ... البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية

باللام

باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله بجواز زايد الا معلل للام ولا لان فايدة ويمكن
ان يقال الواوية وانه زيادات تصحيف والاصل كان فانه فهو معلل لان وحاصله
انه لا بد من بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات
الغير المتناهية في بعد فيمكن جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد الا انه زاد بعض
الاول منهما مستدرك اذ يكفي ان يقال انما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه
بعد آخر او لا يوجد اما آخره فيبطل القسم الاول فاذا لزم وجود بعد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان كونه محصورا
بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام محذور آخر ووجه لا يصح الملازمة بين عدم البعد والا
الابعاد والمطلوب ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد
يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية
في بعد واذا لم يكن جميع تلك الزيادات في بعد لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون بعد لا
زيادة في بعد فهو آخر الابعاد وح ينقطع الامتداد ان عنده وقد فرضناهما
غير متناهيين هذا خلف واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
والبيان بقوله وبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين ويحرر المنع
ان يقال لا نم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات
في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي فان قلت لو لم يكن كل الزيادات
في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد فنقول لا نم انه اذا لم
مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد بل اللازم ان المجموع ليس في بعد و
هي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية لا اى اذا لم يكن جميع الزيادات في بعد
فاما ان لا يكون شيء منها في بعد او يكون بعضها في بعد وبعضها لا واياما كان يصدق السالبة
الجزئية لانا نقول لا نسلم الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع واثباته لكل واحد فان

او يكون هناك ... مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية

كل واحد من الالسان لسمعه هذا الرغيف ولنعه هذا الدار والكل لن كذلك واجاب الشارح
بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد يمكن كل واحد من الزيادات من بعد حتى يرد
المنع بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية
وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي
فسلم ان كل مجموع متناه في بعد لكنه لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية
في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع في بعد
والفرض لا يقتضيه فكيف يسلم الكلية من منع التخصيص ولو ثبت هذه المقدمة لكفت في اثبات
المطلوب فلم يكن الا كل زيادة من بعد والفرض لا يقتضيه ولا الا قوله والا يستحيل امكان
وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا وليت ادري كيف نبين تلك الملازمة بينهما
اي بين عدم البعد الغير المتناهي وعظم الابعاد فان بينها ما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد
بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعض لا يمكن فوقه بعد اخر ولا يمكن زيادة
في بعد اخر والا كان كل زيادة بعد في بعد اخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو مح
فالمنع وارد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات
في بعد لا يمكن لجواز ان يكون كل زيادة من بعد ولا يكون الجميع من بعد واما ان كل مجموع
زيادات من بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له
على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوخذ الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد
متناهية جاز ان يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال
البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابعاد المتزايدة بقدر واحد وجاز ان يكون
الابعاد متزايدة لا الى غير النهاية فح يكون الزيادات لمث وبه ذاهبة الى غير النهاية
ولان كل زيادة من بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية فانه
لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه

وذلك

لانه لو لم يكن في زيادات الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير متناهية فكل زيادة
بعد فرض يكون نسبة الزيادة بعد اخر نسبة عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات
الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهيا والا
لما كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى انه لو لم يكن
من زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناهية لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن
الزيادات زيادة لا يكون في بعد اخر فهو اعظم الابعاد وح ينقطع الامتدادان فما
كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات
الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح فان قلت اذا ثبت بان
الزيادات واحد الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة
الى ما بعده من المقدمات فنقول لم يعتبر الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثالثا وانما الزم
الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما تبين بعد تبين الخلف الاولين فهو دال عليهما
دون العكس فان قلت المح لازم من المجموع ومن الجايز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد
من احاده فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المح
ما نشأ الا من فرض عدم تناهي الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم
ان يوجد في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
واللازم مح فالملزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى ثلثة
مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد لا الى
غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا فيلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل ولا يكون
كل زيادة في بعد ولا قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول التفاوت لغرض
ابتداء الشروع في الحجة ولا قوله كل زيادة يوجد الى اخره كاف في تعليل وجود
بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد

وقد صرح بهذا التعليل عبارة الشفاء ولئن قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود اي لا يمكن
الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال
ولئن كان لازما ولئن قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدود داخل الزائد تكرار لقوله
فيكون امكان وقوع الابعاد الا حد كيس للزائد عليه امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على
وجود بعد هو احد الابعاد لانها تتوقف على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية
وهو اخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود اخر
الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن الدليل مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي الامتدادين انما لزم من تناهيهما فانه لو كان ما
الامتدادان غير متناهيين فالمشتمل على جميع الزيادات ولا يكون وبالجملة
لا يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين حتى يلزمه اللازم من عدم البعد
المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتمل عليه ولا يلزم منه
ان يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليه لان السلب الكلي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض
الايجاب الكلي بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات
في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية
واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما
امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول
فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويتفرجان متزايدين الى غير النهاية
ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض ودعا هذا الاسم
الدالة على لزوم الشكل للامتدادات الجسمانية فان الشكل هيئة احاطة الواحد او
الحدود بالجسم وذلك يتوقف على تناهي الامتدادات الجسمانية في سائر الجهات
فلا يكفي فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الاخرين

عدم

عدم م

عدم

اما البرهان

برهان المسامتة

اما برهان المسامتة فهو انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه موازيا لخط
غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامتة لما كانت ثم
حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلانه حين اخذ هما ان كل نقطة يفرض في الخط الغير
المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة
الى غير النهاية والمسامتة بزاوية اصغر منها تلك الزاوية وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة
المفروضة واشار بان المسامتة مع اي نقطة يفرض يكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة
ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة
هذا خلف ولكن نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة متناهيا غير متناه ثم تحرك القطر
الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو بطل بيان الملازمة
ان المسامتة كانت ثم عدمت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض في الخط
الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة
المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة وكل سمت مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية
وحركة للقطر قطعا فالمسامتة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة معها فما فرضناه
آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر نقطة المسامتة وهو مع واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة
فليسم هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بطلان التالي
دال على بيان بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول
نقطة المسامتة وآخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمين
فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن اولا وآخرا الثاني ان هذه الدلالة هو
على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا
اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة يحدث زاوية

المسامتة

المسامتة

قبل المسامتة

ويمكن الشارح فيها نوجد اول وهو اما لو قسا لقطر
الخط الى المساوي من اول نقطة المسامتة او بعد
اول نقطة المسامتة وانما التصل بين كل نقطتين
كخط مستقيم ووصلنا من تلك النقطة والمركز كخط فهذا
الخط مقاطع للنقط التي المساوي ومع الخطوط المقاطعة
بعد سمت الموازاة او قبله فيكون المسامتة مع تلك النقطة
قبل المسامتة مع اول نقطة المسامتة او بعد المسامتة
مع اول نقطة المسامتة فما فرض ان لا اول ولا آخر
كذلك هنا م م م

في الحركة ولنفرض المسامتة بتلك الزاوية وانما يكون كذلك مع فرض قطر العالم لكن
المسامتة بعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية كانت هناك مسامتات مع نقط

الى غير النهاية الثالث انا لا نم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة عن مسامتة فوق طرف القطر فكون

وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية القطر ممتدا الى غير النهاية م ح

لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فالشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل
ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى النصف
القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها
قبل الحركة الى نصفه فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه مح فالجواب عن الاول
ان لزوم بعض التالي لا يبطل الملازمة فان لا تناهي الابعاد مح والمحال جاز ان يستلزم
النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة
فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما مح وعلى هذا
بطل الاعتراض بالكلية وعن الاخيرين بان الاحكام المذكورة وان كانت حكما ما وهمية
الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد
للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكنه لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية للاولية
بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان نفرض خطا غير متناه من احد الطرفين برهان التطبيق
دون الاخر ونفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين
احدهما زايد على الاخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول
من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع ذراع فيساوي من الخط الزائد ذراع من الخط
الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي وهو مح لغرض التطبيق فيه الناقص الا فات وحده في
واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه مقابلة كل ذراع م ح
فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه مح ولنفرض الخط الغير المتناهي

من الطرفين

من الطرفين فنقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين ولنسق الكلام في كل واحد منهما
ويمكن ان يتصور على انحاء كان غير متناه من الطرفين او من احدهما فنقطتان فيحصل خطان
خطان غير متناهيين يزيد احدهما على الاخر بما بين النقطتين ويبين بيان تناهيهما بالتطبيق
اشارة قد بان لك ان الامتداد الجسماني لن يقرره على محاذاة الشيخ ان الامتداد
الجسماني ملزوم للتشكل والتشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول
فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحد او حدود واما ما احاط به حد واحد
فكالدايرة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث
فقد احاط به اضلاعه الثلاثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم ما لم يتعين مجنسه غير متعين
ولحقق الماهية انما يتم بذكر الجنس مع الفصل والبعد ما احاط به حد او حدود وقد يصدق على المقدار
والجسم الطبيعي لكنه اذا حمل كان من الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات المتصلة
فيكون هيئة شيء يحيط به حد او حدود ويعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به معهوم م
وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام فانها
هيئات لما احاط به حد او حدود ولكن عروضها له لا من تلك بل من جهة اخرى ولما لجهة م
ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون متشكلا وفي قوله بين لزوم الشكل بتوسط
التناهي اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل
لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود تأخر لا محالة عن وجود
ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم واما بيان الثاني فهو ان
لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للجسمية وما يكتنفه مدخل فيه او لا يكون له مدخل اصلا
بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولواحقها لكان الشكل لازما له وح يكون
لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او لجزئه فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها وهذه
هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ فان الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل

[illegible]

الحسية اما ان يكون لبعضها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها
والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل
والمقدار وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية واللازم والعلة
بوجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما
كما عاد المحذور الذي يقتضيه نفس الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما
بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره يلزم
ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها فان كان لغيرها فاما
ان يكون لازما لها اولا والكل باطل ثم ان المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية بنا على انها طبيعة
نوعية وان كان لازما فلئن قلت ذلك الحال لازما للجسمية يكمل الجسمية مقتضية للشكل بذاتها
اما اذا اقتضته بواسطة شي آخر فلا يلزم منه محذور ولئن سلمناه لكن الكلام في الشكل المعين
كما سيجي وهو غير ممتنع الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا براجع الى القسم
الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام
ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة او لا بل من حيث المقارنة
بالمادة والاول اما لنفس الجسمية او لغيرها وفيه بحث لان ما لا يكون من حيث الانفراد
لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر
في الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه هذا اول الاقسام
قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس الجسمية او للفاعل او للقابل فنقول الفسمان الاولان
باطلان اما الاول فقد حرره الشيخ اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي منفردة عن
المادة وما يكشف بيان الفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات
كالانطراق والانحناء والتجعد وغيرها على هذا الوجه مع ما على مساد ما لو سمعه الامام
من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها

لحد لا يكمل

يجب لا يكمل للمادة ولواحقها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مرتبة اللازم الاول
تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع
ماءين فزال مقدارهما وحدث مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الا ماءين فزال مقداره الاول
مقدارهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالكيفيات المقتضية لشي من ذلك
كالحرارة تقتضي التخلخل والبرودة تقتضي التكاثف وبالجملة الاختلافات في المقادير ليس الا
بانفعالات المادة من غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدر خلاف
المفروض لانه لا ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل الا في ثبوت المقدار فلا يلزم
الخلف لانا نقول اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فطريق الاولى ان لا يكون لها دخل
في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام
لا شك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك
الا ان الحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة مما لا بد له من برهان والاولى
ان لا يحمل الفصل والوصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها
عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني وح تبين الحصر لان اختلاف المقدار
اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد
وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال
على الشمعة فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفعال فان قلت تعدد الاجسام
ليس الا بسبب انفصال بعضها عن بعض خارجه ذكر الوصل فنقول الانفصال
المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شانه
الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فلا بد من كون الاجسام
المنفصلة من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان
يتصل جسما واحدا كما في العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية وحدها والعلم

برهان آخر على اثبات المادة

لسر لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان للجسم
فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا فمع الجسم امران يفعل باحدهما
وينفعل بالآخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان
المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفعال
فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس
فانها تفعل في السفليات وتنفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية ولم يثبت بادلته
اللازم الثاني ثبت في الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات
لان الثبت في المتبوع يوجب الثبت في التابع فان الاشكال انما تختلف
اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل منهما
متوقف على المادة فان قلت التشكلات احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير — هيئات صح
وهي الاشكال وهيئات التناهي الا الاشكال فكيف ذكر احدهما مستدركا اجاب بان
الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار
العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال لو اردتم بالشكل
الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على اللازم لا يدل الا على الشكل في الجملة
لازم للامتداد ولو اردتم مطلق الشكل فلا نسلم انه يلزم ثبت به الاجسام في الاشكال
فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطلق الشكل ويتوقف
اختلاف الاشكال على المادة لانا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم الشكل ثبت
ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فلا بد ان يعين ان ثبوت الاشكال
المعينة والمقادير المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة
دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير ثابتة بنفسها لم يتوقف اختلافها على المادة
والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما مطلقا

عليه

عليه اسم اللازم اللازم الثالث تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى الكل
والجزء المحققين ليس كان فيهما بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر ان يكون
لجسم كل وجزء يكون يلزم ان تشابها في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد
او اكثر كثير منه والحاصل في الكلية والجزئية نفي لازمها وهو ان تشابها في اللوازم وانما قيد هذا اللازم
بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان المراد ثبت به الكل والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لان ثبت به
بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني لانه ثبت به بعض الاجسام في الشكل فهو ليس
بلازم ثالث ولان الشيخ سيصرح في جواب النقض بان الامتداد لو تجرد عن المادة لم يصر كلا
وجزءا وانما ذكر هذه اللوازم الثلثة بكلمة ثم ولم كانت مذكورة في الكتاب بالواو
تنبيها على ترتيبها في نفس الامر ودفعا لتوهم من عسى ان يقول لا دلالة على بطلان اللازمين الاخرين
فان من الجائز ان يقتضي الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان ثبت به
بشكل الكل والجزء فان شكل التدوير شكل الفلك وشكل القطرة شكل البحر في الاستدارة
وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض مقدارا بذراع — الاجسام صح
وبعضها بذراعين حصل التفاوت بين الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمرتب على ذلك
ان يكون لكل جسم شكل لذلك الكل والجزء لذلك المقدار المعين ولم يكن شكل الكل والجزء
لذلك المقدار المعين ولكن يكون شكل الكل ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما
بالذات الامتداد من غير شركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار لان التغاير
فيه موقوف على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقة ويلزمه ثبت به الاجسام في المقادير
والاشكال والكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه (وهو عدم تغاير الاجسام في المقدار) باللوازم الثلثة للايضاح وربما يظن ان المراد
عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمداخلة المادة
وذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم
مما ذكره ليس هو ثبت به المقادير والاشكال لو حدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الاجسام واحد

بالتخصيص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير بشخصها
او طرات مقادير بشخصية على جسم واحد لم يكن الا بشركة المادة فالاختلاف الشخصي
متوقف على المادة كالاختلاف النوعي والفاضل الشارح قال الامام لو لزم الشكل الامتداد
منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات
لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها نوعية فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد
يلزم استواؤها في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار
وهو غير ملزم والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فانه من الجائز ان يكون اقتضاء العلة
للمعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح
على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل اخر
وجوابه ان الغرض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت
المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بل وثانيها
استواء الاجسام في الاشكال لاستواء في العلة واعترض بانه ان اريد الاستواء في الاشكال
مطلقا فغير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة فهو
لبعضها باقية فيها والصور النوعية ان لكل جسم بسيط يقتضي شكل الكرة لكن ذلك الشكل
غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة لذلك الشكل والاجسام لا تشترك في الشكل
لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية
فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء
فان قيل الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكري لكنها مختلفة المقادير
فهي غير مقتضية لشكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل
بل في المقدار وهو الالزام الاول ولا كلام فيه والجواب انا نختار ان المراد
الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام

والمانع

والمانع منتف على ما فرض ما خلا ما ان يعطى خلاف الشكل اولا فان لم يعط خلاف الشكل فهو غير مانع
وان اعطى اختلاف الشكل فهو مادي وقد نفيناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كالبرهان على حصول تغضبناه ك
شكل الكرة للمركب هو التركيب وهو من العوارض المادية والكلام بقوله توهم الاستعداد الجسماني
مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال
الطبيعية والتزامه يوجب ان يكون طبيعة الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض اشكالها
مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس علة
بالالتزام اشتراكها في الكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اورده على الشق الاول من الاستفسار
فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم ا
لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس هو امتداده بل امرا
واحدا في الحقيقة اليه الاشارة بقوله على ان كل واحد منها محال برأسه وثالثها تشابه الكل والجزء
من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا
للكل في الشكل فاعترض بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة
الانفصال واختلاف الاعراض والوهم فالتزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يعرض
فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يعرض فيه الانقسام لم يحصل له جزء فكيف
انه يلزم ان يساوي شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي عرض فيه ذلك فان
انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوي شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة
كالبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف العرض او الوهم فحصول الجزء
متاخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له
متصلا به وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية لسبب
ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما
في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فيجوز الالتزام في الجسم

الذي لم يعرض فيه بسبب من الاسباب وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية من عوارض
المادة وقد جردناه اقتضاء الجسمية عنها والية اوما بقوله توهم الامتداد
مقارنا لقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير وهو احد اسباب
الانقسام واما قوله ثم امعن معانيه في الاعراض على كل احد بيان الاختلافات
العايدة الى العوارض المادية ففيه شي وهو انه لم يتعرض على اللازم الاول سالب الاختلاف
نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخيرين فان حاصل اعتراضه عليها تجويز اشتراك
العلة عن غير اشتراك المع السبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لزم ذلك
بسبب فاعل لما بطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني
وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني فاعلا للاشكال
من غيره مجردا عن شركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل
من غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف
الامتدادات وتعددها لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
فيكون الامتداد قابلا للاتصال والانفصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال والجملة
اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفعالات واردة عليه وورود الانفعالات
من غير الهيولى ممتنع فالامام لا شك ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال كان قابلا
للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها والجواب ان المدعى
ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو اما قبول الانفصال
او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال
بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسما واحدا لم تختلف في الشكل
والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال واعلم انه الزم المح
المح في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان من لذات

الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محال
اما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا تختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا تختلف
في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال بسبب تدويره وتربيعه وتثليثه الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك لانه يلزم ان لا يختلف الاشكال فان
اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من
جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة
النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال من القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه
لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال عن الفاعل من غير مداخلة
الهيولى فيعود المح اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يمكن الزام المح من جهة الفاعل لجواز تعدد
الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشيخ كانه جواب السوال الذي اورد
على الوجه الذي ذكره احد هما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال
يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف
في المقدار والكلية والجزئية لتوقف الاختلاف فيها على المادة كالاختلاف في الشكل
فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلاثة فلا فايدة
في التقسيم بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة
او لا يكون والثاني باطل فتعين الاول وهو المط والثاني ان النقض المذكور في الفصل
الاول لا يرد على الدليل ها هنا وجهه لان الشك به في الكل والجزء في الشكل انما لزم
لا لاقتضاء طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة واجاب عن الاول
فان المح في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم
انما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة اما عن الثاني فان النقض على جهة الفاعل لا على جهة
القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية لكن

لان لو كانت الحسية بلا مادة لم تختلف اصلا ولم يحتج الى تناهي الابعاد ولزوم الشكل ولا
الى ساير المقدمات ولو كان المراد لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى فهو لا يستند الا
عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال او الانفكاك عن الهيولى
لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفكاك فلم يكن الكلام
وساير المقدمات حاجة ولو كان المراد لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية
بعد اخذ الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل
ليس من الصورة الجسمية بلا بعد اخذ الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة
الجسمية بل يجوز ان يكون منها بعد اخذ الهيولى ولعلك تقول هذا بعض اجابة
توجيه ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد عليكم في اشياء اخر فان شكل
الفلك عندكم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والافلاك
مركبا فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك
وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى التساوي بين الجزء والكل في الشكل وقوله
في اشياء اخر تنبيه على ان النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم
كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط بين الاجرام مع ان اجزاءه
المنفصلة لا تتوسطه وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد
فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزءه متميزا عنه بالتجربة والفصل بخلاف المركبات
الحقيقية والتجربة انما يعرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الغرض
بالذكر لانه اعم الاسباب لان الفرض قسيم ساير الاسباب لانه فان الانفصال
اما ان يكون مؤديا الى الافتراق وهو الفك اولا فان كان في الخارج فهو
اختلاف عرضين والا فهو الوهم وقسيم الثالث بحسب اعم منه لانا نقول القابل
بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي ولا

لم يقبل

لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه
طبيعته لم يقتضيه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال
وارد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض مقدار ما يلزمه كليته فانه لما حكم بمشاركة
الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها في الكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة من الفلك
فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجي لا تمييز شيء عن شيء في الوهم المراد ههنا فانا بينا ان الفرض
نوع الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون للجسم جزء في الخارج كان مشاركا للكل في الشكل
وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نسلم انه لا يكون متشكلا بشكل الفلك وهو المطلوب
فنقول كان حاصل الجواب ان الاثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف
القابل وفاعل الشكل في جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادة الكل والجزء مختلفتان
فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضي للشكل فانه لا اختلاف فيه لا في الفاعل
ولا في القابل قال الشارح تقرير الفرق على الاجمال كما ان للمقدار والشكل في الفلك قابلا
وفاعلا اما القابل هو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجربة لان حصول الكلية
والجزئية بحسب التجربة والقابل للتجربة ليس الا المادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية
التي اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك بسبب القابل وهو المادة مانع من
تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك
فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون
شكل الكل في مثل شكل الجزء وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الممثل
والحامل والتدوير اجزاء الفلك الكلي واشكالها في الاشكال ومن ههنا ظهر
ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل باطل اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل
في الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد لانه على سند المنع على ان المراد

ما مر

م الكلام منع المادة من ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
ما دام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الكل فما الحاجة الى ذكر المقدار فنقول
النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كالشكل كذلك
فاراد ان ينبه على ان التساوي في فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود المانع المادة
فكان السائل في يلزم على ما ذكر من التركيب ورود جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب
بان المادة مانعة من التساوي فيهما فان قلت المادة وان منعت عن التساوي الكل والجزء
في مجموع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن وجوب التساوي ضرورة انا اذا فرضنا
جزءا مضلعا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف في دفع النقض واما الجواب
التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع ان يكون القابل فاعلا المعين وهذا
بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية من ماخذها فلما ثبت لهيولى الفلك
بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء المفروض
من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية
بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة اما ذات الصورة النوعية او المصدر الذاتي منها على اختلاف
تفسير الطبيعة ثم ههنا نسختان الاولى ان يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم
لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزء ما للكل صورة الكل لكونه جزءا
انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل
النسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا ويصير هو في لا يكون حتى يرجع الى ذلك
بعد ره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما عرض جزءا ويجعل ما للكل اسم
لا يكون والاصح النسخة الاولى لانها ادل على المراد واظهر وربما يقال بان للشارح
نسخة متقدمة على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو
اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل انما وقع للفلك في ثلاثة امور عارض

عن التساوي فيهما الى الكل فنقول المادة ولئن لم يكن مانعة عن التساوي ... مانعة ... وان عن صورتها الجسمية ... من صورتها النوعية الى ... الجسمية المعينة بالمقدار

ومانع

ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما المانع فهو حصول الجزء
بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله
على المادة وكان الجزء حادثا بعد تقدير الكل وشكله مع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل
وشكله بشكله فلا جرم خلف الجزء الكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان المانع ليس الا انه
حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به
انه في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل ما دام جزءا ولو حدث
جسم آخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس لتأخر الجزء
دخل في المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقتضي لشكل الجزء
شكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزءا وصار مانعا عن
ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا انما كان بسبب المادة المقارنة
لتلك الصورة المتجزية بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقوله
ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل مصرح
بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا
لا طائل تحته فتفسيره اوفق لكلام الشيخ الا ان السؤال وارد عليه واما المقدار
لو انفرد فقد بان ان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك عن ثلاثة
لو امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لما انفردت عن المادة لم يتصور فيها
الكلية والجزئية فكما امكن ان حصل في الفلك شكل الكل لجهة فيما سبق عن فاعل هو الصورة
النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الجسمية او الموضوع وهو جرم الفلك
ذلك صح باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم تبع ان خالفها الجزء فيهما لم يمكن ان يقال ههنا
في الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او
موضوع قابل حتى يتبع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وفي الامام معز الكلام

ههنا لان العذر الذي ذكرناه في الفلك هو لان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فيتجه قوله من غيرها بلا مرور كذا الكلمة اولى لو اوجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره واما المحشي فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان والقوة على المادة القابلة فصحح ما انطبق على المتن واعترض الفاضل الشه اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام والكل والجزء من جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضي فنقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للجزء مع ان شكله كروي وشكل جزئه ان فرضناه مثلثا او مربعا غير شكل الكل فالمقتضي واحد مع اختلاف الآثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل في مثلا مثلنا الفلك لاختلاف ماديتهما والاعتراض عليه ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف ماديتهما كان اختلاف الماديين بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا لكن الامام طعن فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كان تلك الصورة وجزؤها بالمادة في الماهية حالين في محل واحد فلم يكن احدى الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان يكون جزءا اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزئها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزئها لتقدمه ولان كان تابا شيئا واحدا في محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها وح يكون كل الصورة اسبق اولى بالكلية من جزئها وان كان شيئا واحدا فامكن ان يختلف الجسمية المجردة بالكلية والجزئية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل

ولو كان الشكل كان المادة محالة لكونها بالكلية مرم

والالم يكن

والالم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في المادة والجواب ان الاشكال والصورة تختلف بحسب اختلاف المادة اما المادة فهي انما تختلف بذاتها كالتقدم والتأخر الزمانيات لو سطا الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في للاولى المادة شبه هذا الى حل المطلق وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه بانه ههنا او هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يلحقها اولا بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض ما ثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذ كانت مشارا اليه بالذات بانها ههنا او هناك فيكون مكانها اليه بالذات قطعا فيكون حجما بالضرورة ولاجل ان اتحاد المطلوبين في الصورة كالفرق التحقيق بالمطلوبين سمي الفصل بالشبهة والشيخ لم ينبه على المط الاول ونبه على المط الثاني بتقسيم كانه كاف فيهما وهو ان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في ذاتها ذات حجم سارية في سائر الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى واما ان لا يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها منقطعا لامتداد الاشارة نواد انقسمت في جهة اخرى او لم ينقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات هذا خلف فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها بينها باتصافها في جميع الجهات واما نحن فقد بيناها بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو الصحيح لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر الا اياها وتبين من ذلك

الماديات م

ههنا او هناك م

جهة آ

انها هي التي بعد تجرد الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كان في ذاتها مهملا محالة او لوضع
يقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا
والثاني جزء المقولة وهي هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى البعض والثالث
المقولة باحد المعنيين الاولين من اي مقولة فمقول في السؤال انما يرد لو كان الموجودات
الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم في اثر رهان لما كان البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة لان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
والقسمان باطلان ثم قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات
وضع منافيه وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذا كانت
بلا صورة فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة
في جميع الجهات فيكون جسما او لم غير منقسمة فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى اشارة
اي مقطعا منتهى امتداد الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون
مقطعا وهو صح ولما كان كل ذي وضع غير منقسم فهو مقطع اشارة لانه غير منقسم
انعكست تلك الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع اشارة فثبت ان الهيولى
ح لا تنقسم في جهة الاشارة فان لم تنقسم في جهة فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح
والا فخط او نقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة
فهو السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجوب احدها لان النقطة والخط والسطح
لئن قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان بينها مغايرة لما وقد اخذها مغايرة
لمحلها لكانت منقسمة في الجهة التي فرض عدم انقسامها فيها ولئن لم تقم بذواتها كانت اعراضا
والحال لا بد ليس يكون جوهرا والوجه والوجه الاكمل ما ذكره الشارح فاصلا بين السطح والخط
وبين النقطة وهو ظاهر ولقائل ان يقول المراد بذات الوضع في تقرير البرهان ان
كانت ذات الوضع في ذاتها فلا نم الحصر لجواز ان تكون الهيولى المجردة ذات

وضع

وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة بل من شيء آخر فان كانت ذات وضع على الاطلاق
فالدليل لم يدل على البطلان لانا لا نم انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما او انما
يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمية السارية في الهيولى
المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ما ذكرتم لا يدل الا على ان الهيولى
المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان انتفاء
الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان تكون ذات وضع بالعرض ويمكن ان
يجاب عنه بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالعرض كان ذلك العرض الجسمية او في جسمية
لانه لا بد وان يكون ذو وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها لم
يكن بما له وضع في حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع فهو لان انقسم ذلك العرض في
جميع الجهات كان جسمية والا كان نقطة او غيرها في جسمية فلا يكون هيولى مجردة هف
فقد بان ان ما ذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون
ذات وضع مط واعلم ان قوله كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة مستدرك على هذا التوجيه
اذ يكفي ان يقال لو كانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة فاما ان لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة
او يكون منقسمة فهي الخط او السطح ولا يجوز ان تكون الهيولى المجردة شيئا منها واما على ما وجه
فلا استدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع اشارة غير منقسمة فاما
يتبين منه لو انعكست الموجبة كنفسها ولذا بين بتقييده بحال فرض اشارة ممتدة اليه
ولا يتجاوزه كما فعله الشارح فتلك المقدمة مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ ان الهيولى
المقارنة للصورة لان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيهها
ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون
وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى من ذاتيه لها صفه
لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التحيز صفة ذاتية

للصورة الحسية مع توقفها على وجود الحيز وكذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع ان حصولها من النار موقوف على مماسة الخشب وعلى استعداده للاحراق وعلى ارتفاع الموانع يريد
بيان امتناع حصول حلول الصورة اراد ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجرده
عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما من الفصل بالنسبة و به
بين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة لان القسم الثاني
من البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم
من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجرده لجواز ان يكون الهيولى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية ولئن كانت في نفسها قابلة لها
فلا يلحقها الصورة الجسمية ابدا الا انا نجيب عنه بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة
عن الصورة فهي بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى
بل من المفارقات وتسميتها بالهيولى مجاز ولئن قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها
بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها يستلزم المحال لان الممتنع بالغير
يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع
لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام
عدم العقل عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب في عدمه ممتنع لوجود الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محالا والا لم يكن ممكنا بالذات
وهاهنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الصورة
المانعة وفرض لحوق الصورة اياها يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام
في هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام واحوالها المفتش عنها الى ان
علمنا منها شيئا غير الجسمية هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون
الجسمية حتى لو كانت مجردة ثم صارت جسما فبينا انها يستحيل ان توجد بلا صورة

اوانام

نحو م

فهي محتاجة

فهي محتاجة الى الصورة في هذا مطلوب اليوم وقد اشار الشيخ في الشفا اليه حيث بحث عن تقدم
الصورة على المادة في الوجود واما انه هل يوجد الهيولى بدون صورة فذلك بحث
آخر لا يهمهم فيما هم بصدده وتقرير البرهان هاهنا ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة
غير ذات الوضع فاذا لحقتها الصورة فلا يخلو اما ان لا تصير ذات وضع وهو محال لان المركب
من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية بانه هنا او هناك
واما ان تصير ذات وضع فاما ان تحصل في جميع المواضع او لا تحصل في شيء منها وهما باطلان
بالضرورة او تحصل في بعضها دون بعض فذلك البعض من المواضع اما ان لا يكون اولى بها وهو محال
والا لزم الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وح نقول ما لم يكن الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة
او بعد لحوقها وهما الصحيح ولكل منهما طريق في الوجود فالشيخ اوردهما وفرق بينهما ومن نظرهما
فليس يمكن ان نعالج ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك المقصود من هذا الكلام امران احدهما
بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة
والآخر ايراد نظيره والفرق بينهما اما بيان الاولى فهو ان الهيولى قبل لحوق الجسمية لا تعلق
لها بذلك الحيز المعين اصلا لحصولها في ذلك الحيز لا يمكن لاجل ان الهيولى كانت في ذلك
الحيز اذ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في الباب ان الهيولى
لا تحصل في ذلك الحيز المعين بسبب آخر ولئن لم يكن حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه
والاولى ان يقال في بيان الامتناع ان الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن
الوضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها اولى بها واما الثاني
فهو ان تحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظيره الهيولى المجردة في
لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للوضع السابق
الواجب او العارض اما الواجب فكما ان كل جزء من الهواء اذا فسد الى الماء وهو في مكانه
الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية

بعد علمنا ان كل جسم مشتمل على شيء هو محتاجة الى الصورة

لاجل انها ما كانت في ذلك الحيز لا لازم من انعدام السابق
انعدام السبب مطلقا فلم لا يكون سبب حصول الهيولى في ذلك الحيز
والموصوم

السابقة كانت توجب حصوله فيه واما العارض فكما لو الجزء الهوائي اذا كان بالغرض مكان الماء فقد الماء فيسرع في ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول فيه بالعرض مثل حصول الهيولى في المثالين في موضع معين انما هو لاولوية لها لذلك الموضع سابقة على حدوث صورة واما الهيولى فانا نحن فيه هي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق وليس يمكن القصد ان احدهما بين امتناع قسم الثاني وهو لن حصول اولوية الموضع بعد لحوق الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره واما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها الى ساير المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها اليها على السوية فيكون الهيولى الجسمية نسبتها الى ساير المواضع على السوية فلا يمكن حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل هب ان الصورة الجسمية لم تعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان تقارنها صورة نوعية في تلك الحال يعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع والاوضاع الجزئية كمواضع اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي على وضع جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان الهيولى الجسمية نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها فلهذا قيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التي لكل جزء كل واحد وههنا سوال وهو ان القائل لما جاز ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما النظير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا قسر الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى جزء الحق من اجزاء مكان الماء الا اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بحسب وضع سابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها في السابق وفي قوله تقصد الموضع الطبيعي للماء مسامحة لان القصد يستلزم الشعور اللهم الا اذا اثبتنا الشعور للطبايع وقوله وانما لم تقصد اي جزء الحق لفظة انما لا معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ في التعيين لا بد فيه من بيان امتناعهما

والوجه

والوجه ان لا يحمل الا على الفرق بين الشرطين وبين التعيين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الامر المذكور تركه فان قال ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع تكون نسبتها الى جميع المواضع والاوضاع على السوية فلا تحصل في موضع معين فكأنه قال لو فرضنا هيولى عن اوضاع ثم لحقتها الصورة فلا بد ان تصير ذات وضع مخصوص وتحصل في موضع مخصوص لكنه مع ان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كافية لطريها لانها مجردة بالفرض واعلم ان فائدة ايراد الشرطين سد باب المعارضة وكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من ان تحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو مع امكن ان يعارض بان الجزء الهيولى الهوائي اذا فسد الى الماء حال في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبته الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء فينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبته اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه وان لم يكن هناك كان نسبة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهيولى مجردة عن ساير الاوضاع فقد انسد ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد ولعله لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف يوجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق في جوابها وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح الامام اورد النقض بان الجسم العنصري نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره باي صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه تحصل في احدها اجاب بانا لا نسلم ان نسبة الجسم العنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما تحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا وهذا بعض آخر ليس في الكتاب.

الا ان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكال فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض
الا من نفسه من غير تعليق بالكتاب ثم قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى المجردة
موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد الجسم في حيز معين كما جاز ان يتصور
بصور متعاقبة مقتضية لتخصيصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك
الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع
على السواء وهذا امر موقوف على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد منعه الامام
فليس يمتنع ان يقال تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع الا انها يعدها لوضع
معين حتى اذا انتهى التسلسل الى الصفة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين
مع تخصيص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد بطريق النقض الاجمالي امكن
دفعه بالفرق وان اورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلا ويحتمل ان يكون
الوجه في ذكر الحدس هو ان الثابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولى المجردة يقارنها
الصورة بالضرورة وهي لا يدل بالذات على المطلوب وهو لا شيء من هيولى مجردة عن الصورة
بل على ان كل هيولى مجردة ليست بمقترنة بالصورة بالضرورة وينعكس عكس النقيض
الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة وتضم اليه قولنا كل هيولى الاجسام
هيولى مقترنة بالصورة هكذا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة وكل هيولى
مقترنة بالصورة ليست بمجردة ينتج كل هيولى الاجسام ليست بمجردة بالضرورة ويلزمه
لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة وهو لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو
لا شيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانها ينتج ان المطلوب
المطلوب كان حدسا احسن وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا لا شك
ان الاجسام مختلفة بالحقائق واما نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار
لكنك قد علمت انها متحدة في الجسمية فيكون اختلافها انما هو بامور وراء

الاجسام

الجسمية

الجسمية وهي الصورة النوعية وهي مبادي الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يحصل الاجسام
ويتنوع ... ان كل جسم هو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي
مبدا فصله وانما اورد قد لان الهيولى لا تقارن جميع الصور بل تقارن واحدة منها الا انها لا تخلو في وقت
كل وقت فافاد بقد جزئية الحكم ليعلم ان الهيولى لا تقارن كل الصورة وان امتنع انفكاكها
عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد ان الهيولى انما تقارن بعض الصور اذ على تقدير
افادة قد جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لا لجزئية افراد متعلق المحمول وكيف
ولا بد من ان يكون لها مع صورة قد ثبت ان في الجسم صورة جسمية وهيولى ففيه امر ثالث وهي الصورة
النوعية لان الاجسام تختلف بحسب اثارها فمبدا الاثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى
لانها قابلة فلا يكون فاعلة فتعين ان يكون امرا اخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان المراد
ان للاثار التي من الاجسام مبدا فما وجه تخصيص تلك الاثار بسهولة قبول الاشكال وعسره و
استيناع قبولها فنقول لما كان المدعي ان الهيولى لا تخلو عن الصورة النوعية وانما يتبين ذلك
لو كانت لا تخلو عن الاثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعراض
لان الاجسام لا تخلو عنها فصح انها لا تخلو عن مبادئها بخلاف الاثار الاخر مثل احراق النار و
ترطيب الماء الى غير ذلك وانما قال الهيولى لا تخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخلوا عنها
اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية هذا هو
كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان ... وتقريره ان تلك الاجسام تختلف بالاثار
فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون لها مبادئ فمبادئها اما ان يكون هي الجسمية
او الهيولى او امور اخر والاولان باطلان لما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة
عن الاجسام وهو ايضا محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف اثاره
في الاجسام واما ان يكون مقارنة لها وهي اما ان يكون متعلقة بالهيولى او لا يكون والثاني باطل
لان تلك الاثار انفعالية والانفعال لا يكون الا في الهيولى فتعين ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان

قوله

تنبيه

اعراضا او صورا والاول باطل لان تنوع الاجسام وتحصلها يتوقف عليها اذ الاجسام
انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الآثار فالاجسام انما
تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادي فهي منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان يتوقف
تحصيل الجواهر على الاعراض فاذن هي جواهر وهي الصور النوعية لا يقال لم لا يجوز ان تستند المفارق
الى سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام
دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل مبدء مفارق يستند اليه آثاره ووفق نوع م
بينه وبين النفس فانهما لم تجب احوال الآلات لخلافه بل منهم من اسند الآثار الى الفاعل المختار
ومع لم يكن ثمة امات ان لها مبادي في الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن
المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات
مختلفة بحسبها يصدر من المفارق الآثار المختلفة كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفائضة عليها
لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الاجسام فيتبين ان الاحراق ليس الا
من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة
الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ تلك الآثار وح نقول
هذا القسم مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام فكيف يردد بين آثار المفارق وآثار
المقارن وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور المقارنة للاجسام اما
اعراض او صور والاول باطل فتعين ان تكون صورا وهو المط فان قلت المط ان الهيولى لا تخ
عن صور فلو لم تكن متعلقة بالهيولى لم يبين المطلوب فنقول تعلق الصور بالهيولى يدل على
استلزامها للهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان تكون تلك المبادي اعراضا قوله لان تحصل الاجسام
يتوقف عليها ومع ان يتوقف تحصيل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التنزل عن توقف تحصيل
الاجسام عليها لا نم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض القائم به واما على العرض على العرض م
القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لا شك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على الهيئة

الاجتماعية

الاجتماعية القائمة باجزائه لا به ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادي ان تكون صورا وانما يلزم لو كانت
حالة في الهيولى وهو لم يبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك لان حال الصور النوعية
في الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان لنا في اثبات الهيولى ثلث مقامات احدها ان
في الجسم شيئا وراء الجسمية هو القابل مع الانفصال وثانيها ان ذلك الشيء محل الجسمية وثالثها
انه متقوم بالحال فيكون هيولى والحال صورة فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات
الثلثة اولها ان في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر هو مبدأ الآثار واللوازم وثانيها انه
حال في الهيولى وثالثها انه مقوم للمحل لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقام الاول اما
ثبوتها فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما تبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى للحلول
الا الاختصاص الناعت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول
والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر واما المقام الثالث
في الصورتين لم يظهر منه كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها فانما م
وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المط في هذا المقام تحصيل مجرد ما ذكره الشيخ
من غير حاجة الى زيادة مقدمة وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص قوله م
هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية من الاجسام وتقريره ان الاجسام تختلف في
استحقاق المكان او الوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كالعرش الفلك المحيط
او وضع خاص كالفلك المحيط وذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زائد
عليها وهو الصورة النوعية ولما اثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين في دليل بين
اختلاف الاجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها في الاين فقد استند الكيف
والاين الى الصورة النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة والصورة
النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات تقتضي بكل جهة ما
يناسبها واليه اشار بقوله الصور تختلف باعتبار آثارها الى آخره فليس معناه

لان الصورة النوعية مختلفة بحسب الذات حتى يكون المقتضي للكيف صورة نوعية وللمقتضي للاين
صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة
بجهة يناسب الكيف ويقتضي الاينيات من حيثية مناسبة للاين ويقتضي ساير الآثار بجهة
مناسبة لها فاعلم ان الدليل كما يدل على ان للآثار مبدا في الاجسام واما ان
ذلك المبدا واحد او متعدد فلا دلالة عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم
احتياجهم الا الزايد وتحقيق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان الاعراض مغايرة للصور
النوعية لان استحقاق الاعراض غير حصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض جهة الصورة
ويوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام وللقائل ان يقول لما
ثبت ان الاعراض مستندة الى مباديها من الصور النوعية ومن البين الواضح المغايرة
بين المبادي والآثار فاي حاجة الى تحقيق هذه المغايرة ثانيا والجواب انه ما اراد
المغايرة بين الاعراض والصور مط بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادي
الاجسام هي الصور وعدم استناد الصور الى مباديها في الاجسام هي صور اخرى وذلك
لان الاعراض ربما يزول مع ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان الماء اذا اشتد
برودته بملاقات النار فالسبب المقتضي للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى
الماء عند زوال المسخن فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظ الذات لما عادت
برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا يعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار
هواء لعارض وعند زوال ذلك العارض لا يعود بطبيعته ماء والفاضل
الشارح اورد شكا منها ان الاجسام كما يختلف في الآثار والاعراض كذلك
تختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الآثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية
وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى ويلزم التسلسل ثم اورد على
نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة وهي انك ستعرف ان الاجسام العنصرية

مشترکة

مشترکة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فمادتها انما يتصور بصورة لا بعينها لكونها
موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها
مختلفة اذا مهد هذا التصوير فللقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب
اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة عند حصول الصورة السابقة واما
اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا تقبل الا الصورة الحاصلة
لها فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار في الاجسام بحسب اختلاف
الاستعدادات والمواد من غير توسط الصورة النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات
في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة
لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا
يقبل الا كيفيتها الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين احدهما انه يثبت ان لآثار الاجسام
واعراضها مبادي موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخر
في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادي الى المفارقات وامتناع استناد
آثار الاجسام الى المفارق والى هذا اشار بقوله مامر من مغايرة الاعراض لمباديها اي
في استنادها الى مبادي في الاجسام وعدم استناد المبادي الى مبادي اخرى في الاجسام
على ما بيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والآثار لا يجوز
ان يكون للاستعدادات في المواد لما تبين ان لآثار الاجسام وصفاتها مبادي بنوع الاجسام
ويتصف بسببها الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها
متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات والمواد ليس كذلك اما الاستعدادات
فلزوالها عند حصول الكيفيات والآثار فهي يمتنع ان يكون منوعة للاجسام واما المواد فلانه
من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم تسمية تلك المبادي بالكيفيات
او بامر آخر فلا مضايقة بالاسماء وبعد ظهور المعاني فقوله الا انه ينبغي ان نسب الينا

تحصيل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله فصدورها الاعراض
المذكوره لا الاستدلال على انها ليست موادا لان المادة لا تكون فاعلا جزاء جواب عن
السوال الثانى وهو انه يتوقف من الاحوال المذكوره الا على انها غير المادة فلعله هو المراد
من قوله وسائر الاحوال المذكوره والا لزم الاستدراك لزيادة فى الكلام من غير فائدة
لازم عليه فان قلت الاستدراك باق اذ يكفى ان يقال ثبت ان للكيفيات كما استعدادات دون الات
والمواد يمنع ان يكون مبادى فباقى الكلام مستدرك فيقول لعل الطريق غير لازم وحيث
سلك هذا الطريق فى الجواب الاول سلك طريقا آخر فى الجواب الثانى ولا ارتياب
فى ان تعدد الطرق ادخل فى اثبات المط وعندى ان هذا السوال غير وارد على ما ذكره
الشيخ ويستحق توجيهه لان كلامه فى مبادى الاعراض والآثار لا فى اختلاف الاجسام فيها
واختصاصها بها فانه قيل للاجسام آثار وصفات وهى ممكنة فلا بد ان يكون لها مبادى
لم يتوجه ان يق لو كان اختلاف الآثار لاختلاف المبادى لكان اختلاف المبادى لمبادى
اخرى فان البحث لم يقع فى اختلاف الآثار بل فى نفسها ولا يلزم استناد الآثار الى المبادى
استناد آثارها الى اختلاف المبادى لجواز اتحاد المبداء واختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل
نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف بالكيفيات لانها اما ان تقبل
الشكل والالتيام والانفكاك بسهولة او تقبلها بعسر او لا تقبلها اصلا فاختصاص كل من
الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور
النوعية ورد عليه ان الاجسام كما تختلف فى تلك الكيفيات تختلف فى الصور النوعية
فان يكن اختصاصها بتلك الصفات لصور نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية
لصور اخرى ولا مدفع لهذا السوال على ذلك التوجيه لكنه ليس منطبقا على المتن فان
الشيخ اثبت الصور مبادى الكيفيات حيث قال الامر صورة وجب قبول
الانفكاك فليس فى ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام

ولئن

ولئن وقعت المساعده على اثبات امر زايد على الصورة الجسميه والمادة فى الجسم لكن لم قلتم
بانه لا بد من اثبات ذلك فى كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلك فلا
نقطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك
فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمه لجسمية الفلك او لا يكون والثانى
اذ مبدا اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية او لان
حالا فيها او لما يكون محلا لها او لا يكون حالا ولا محلا والاول باطل لان الجسمية لو كانت
فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا فيها بين الاجسام وانه محال وان
لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثانى باطل ايضا لان الحال فى الجسمية
ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان لازما عاد التقسيم المذكور
فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشى اما ان يكون جسما او جسمانيا او
لا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذى سبق حتى كان التى ومها لو كان جسما او
جسمانيا لكان اما للجسمية او للحال فيها او لمحلها او لغير الحال والمحل وكذا الثالث
لان نسبة الجسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى
من ان يفيده لغيره والله لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز ان يكون لزوم الكيفية
لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير موجه لانه لو كان منع مقدمة
من مقدمات الدليل فما هذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول
لم لا يجوز فالجواب مسبوق بمقدمة وهى ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل اما ان
يسلم جميع مقدمات الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات
لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلى
والمناقضة واما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض الاجمالى وان سلم جميع مقدمات
الدليل فاما ان يورد دليلا على نفى ما ادعاه المعلل او لم يورد دليلا على نفى ما ادعاه

لم لا وسط الصورة وبل يطلب الالتيام اللازم من اصل التقسيم بل يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فيكون لزوم الكيفية م م م

فان لم يورد م

حصل الالزام ولئن اورد دليلاً على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض والمعارضة كما
تاتيان في الدليل تاتيان ايضا في مقدمات الدليل وح يكون بالنسبة اليها [illegible]
نقضا تفصيليا على سبيل الاحكام ومناقضة على سبيل المعارضة فقد بان لك ان الاعتراض لم يتوجه
على الدليل الا اذا كان احد الممنوع المثبتة وقد بين المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل
ظني الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة وقد سلم الدليل
فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ليس بشيء لان
المعارضة لو قامت دلت على ان في مقدمات دليل المدعي مقدمة كاذبة فهي
في القطعيات كالنقض في ترتب المنع الى عدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة
اذا ثبت هذا التصور فنقول ذلك الاعتراض نقض اجمالا وتقريره ان الدليل على
اثبات الصورة في الفلك ليس بتام لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال من المحالات
او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول ضعيف فتعين انتفاء مقدمة من المقدمات وقد ظهر
ان لا معنى للنقض الاجمالي الا منع مقدمة لا على التعيين واما العناصر فهب ان احد صفتيها
وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبيل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز ان
لا يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح بان الصورة
النوعية ليست لازمة للجسمية الفلكية لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية
المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت
الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو مح والثاني ايضا باطل
لان خصوصية الجسمية وتنوعها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل ملزومة
مستتبعة اياها وح سقط القسمة المذكورة لابتنائها على لزوم الصورة النوعية
للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية المختصة لصورة الفلك لم يثبت تلك العلية
لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لا لشيء آخر واما استناد

الصوره

الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات
النقض وانى للكلام متوجه وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية
الفلكية لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما في الباب انهما يكونان متلازمين
وكيف لا يكون لازمة وهي ممتنع انفكاكها عن الجسمية المختصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له
والا مقدمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد
بقوله الصورة النوعية ليست لازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك انها ليست
لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير
لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير وانما لم يجز لو لم يكن مح لا وهو اول
المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مط فهو ايضا لا ينافي الملازمة بين الملزوم
لزوم الصورة ووجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انه
مما يؤيد كلام الامام حيث يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك كانت لازمة
للجسمية الفلكية لما مر والتالي منتف لما ذكره الشارح لكنه ح يكون معارضة وهو الان
وارد على قوله استناد الصورة الى المادة غير معقول كما لا يخفى فقد ان كلام الشارح في هذا المقام
خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم
ربما يستند الى ذات اللازم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما وح يختار من
القسمة ان اللزوم لما لا يكون حالا في الجسم ولا محلا لها ولا حالا ولا اجنبيا وهو ليس
بمفارق فلا محذور ومن ههنا تبين ان مراده من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة
على ما هو الظ من كلامه فهو بين البطلان فمن البين ان نتيجة ان يقال لو كان لزوم الجسمية
لصورة الفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل او لغيرهما
فان هذا ترديد في اللازم كما ان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد
ان الكلام في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس

يفارق بين لزومين لوروده على لزوم الصورة الجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة
ثم قال الامام هب ان الحجة التي ذكرتموها يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب
لهذه الاحكام لكن المطالب فيها صور اخرى ومبادي الاحكام لا يجب ان يكون صورا لجواز ان
يكون اعراضا فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها
صورا ثم قال وانا الى الان ما رايت احدا منهم تشاغل باقامة البرهان على ذلك
وغفل عن ان البحث البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود
والمراد بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسمية والصورة النوعية ولقد احسن
حيث قدم النقض بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه
الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان يكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط حلول
الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن صورا اذ ليس من شرط
الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى وسياتي بيان انها مقومة
للهيولى من غير تجزئ فقد اعترف الشيخ بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصورة يعلم من بحث
التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها ليس يكفي الا وجود الحامل حتى تتعين
صورة جرمانية هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة هي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت
في العقل لم يمتنع من حملها على كثيرين والشخص اذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم
يكن في الشخص امر زائد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد
هو التشخص والتعين وقد عرفوه بانه صفة يمنع وقوع الشركة في موصوفها فثبت ان
الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والتشخص وهل هو كذلك في الخارج حتى ان
في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والاخر التشخص او ليس في الخارج الا
امر واحد بالذات والوجود اذ حصل في العقل تعدد كحال النوع مع الجنس
فان في النوع امرا زائدا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج

بالذات

[هامش: وهو ما نقله ... لورودها الا في ... كونها صورا ام]

[هامش: لانها لا يكون مقومة للجسمية ... ليست مقومة للجسمية ... لا يلزم منه ان لا يكون صورا ام]

بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم
انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين النوع اما ان يكون معلولا لماهيته
او لا يكون فان كان معلولا لماهيته كواجب الوجود انحصر نوعه في شخصه وان لم يكن فاما ان يكون
الفاعل كافيا في قصاباته واما ان لا يكون فان كان كالعقل كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه
فانهم يقولون ان العقول انواع متعددة متباينة منحصرة في الشخص وان لم يكف بل لا بد من
ان يتحد القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصر في الشخص كالفلك فان له مادة
واحدة لا ينفصل او يتعدد القابل فيتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وهذه
هي قاعدتهم وعرض قاعدتهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل
كافيا في افاضته فلا بد ان يكون نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف
واذا تقرر هذا فنقول كلام الشيخ انه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل في الحامل
وثبت انها غير منفكة عن التناهي والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها
وتشخصها يحتاج الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من اشياء اخر
وذلك لان الاجسام العنصرية يختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهيولى كافية فيها
كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهيولى في الاجسام العنصرية ولا
يلزم منه ... به الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هي بالمادة لا بالمقدار حتى
لا يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية ويكون مع ذلك متشابهة في المقدار اذ
المقدار عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المعروض وهذا الكلام
مشتمل على ثلاثة ابحاث البحث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها الى الهيولى
وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة الا انها لم يبين بعد بينها ههنا بوجه اخر
وقد اشار الشيخ اليه فيما سبق وفيه نظر فان غاية الثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة
الى الهيولى في تناهيها وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة في تشخصها اليها لاحتياج العوارض

[هامش: ولا اشخاص]

[هامش: لمام]

الامر لا يستلزم احتياج المعروض اليه والبحث الثاني ان الهيولى لا يكفي في تشخص الصورة
وما ذكره لا يدل الا على انها غير كافية في تعيين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لا تكفي
في تعين الصورة فمن الجائز انها يكفي في تعين الصورة دون الشكل والمقدار حتى يكون الصور
متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن ان يتفصى عن البحثين بان يقال
لا نعني باحتياج الصورة في تشخصها الى الهيولى الا احتياجها في كونها معروضة للعوارض
الخارجية الى الهيولى وربما تقف فيما يأتي على ما تحقق ذلك واما الثالث فلان الكل
والجزء غير لازم ففاسد لان عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتفاء
الملزوم والحق ان اللازم ليس هو ما ثبت به فان الثابت به يستدعي التعدد ولو كانت
هيولى العناصر كافية في تعين الصورة لم يوجد من الصورة الا شخص واحد وكذا من
المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر شخص واحد والبحث الثالث في العلل الاخرى
التي اشار اليها بقوله الى معينات واحوال متفقة غير خارجة حملها الامام على المعدات
فان اختلاف الصور النوعية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة
في المادة ليس الا بحسب اختلاف الاستعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بحسب استعداد آخر
اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للاحق وحمل الكلام
جوابا لسوالين وتقرير جوابه عن السوال الاول انا لا نمنع ان لزوم المقدار والشكل
لو كان للحامل يلزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل لمجرد الهيولى ولعل كذلك
بل المقادير والاشكال سابقة معدة وعن السوال الثاني بانا لا نمنع انه لو كان الاختصاص
بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص لكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص لكل صورة
بصورة اخرى بل لصورة سابقة معدة فقوله فيما نقلته ان اسباب الاختلافات
اشارة الى جواب السوال الاول اي الاختلافات في المقدار والشكل وقوله والاختصاصات
اشارة الى جواب السوال الثاني اي الاختصاصات في الصور النوعية وعلى هذا لا حاجة

ولا يكفي في تعين

عظم المقدار

وانا لا نمنع لو كان لزوم المقدار والشكل م

للامام

للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الثالث فقد حمل العلل الاخرى
على العلل الفاعلية لتشخص الصورة فان المادة علة قابلة ولا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلة
فاولا فسر المعينات بالمخصصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة الكلية واذا
انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجة المكتسبة بها
هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك الماء لا يتعين في الخارج الا اذا حصل
له انقطاع عن البحر وكمية وهيئة مخصوصتان وفسر الاحوال المتفقة بخارج بالامور الاتفاقية
التي يتبدد وجودها فان علل الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد ان تشتمل على امور لا توجد الا مرة
واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد
بالمعينات والاحوال الا تعاقب العلل الفاعلية لتشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال
اللازمة لها هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية وفيه نظر لان القوى
السماوية تاثيراتها واثارها غير ثابتة ولا شك ان تشخص الصورة امر ثابت وغير الثابت
يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت ولذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما
الصور السابقة فهي لا تجامع تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا القواسر
الخارجية كما في فصل بعض العنصر منه فان القسر على الفصل مما يعد لحصول الصورة من المبدأ
والشيخ قد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة هنا مشخصات
فقد فسر المعينات هنا بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل
الفاعلية معدات الصور الشخصية فان العلل المعدة معدودة في جانب العلة الفاعلية
والفاعل المعين تشخص الصورة او المقدار من القابل معدات وعن الثاني بانه وان لم
يذكر المشخصات في التغير الثاني الا انها مرادة فيه وانما لم يذكره تعويلا على ما سبق
والحاق المتعلم الذكي به فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه
معها من مشخصات ومعدات لكن الشيخ وصف العلل بانها متجددها ما يجب من العذر

وكمية مخصوصة

مخصوصتان ك

والشكل ولا شك ان المخصصات لاحد والقدر والشكل فان الشي لا يحد بنفسه والعلم لما كان
حاصل كلام الشيخ ان الصورة يحتاج من تشابهها وتشكلها ومقدارها الى الهيولى هي لا يكفي
في هذه العوارض بل يحتاج الى امور اخرى وكيف تعالى من الامور الاخرى هذه العوارض
وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يختلج في الخاطر ان المعينات
بعضها المعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على الافاضة لكن كل ما هي
علة معدة لا تفي سر عظيم هذه القاعدة وان لم يلزم للامام اثباتها فيما قبل حيث
جعلها سند المنع الا انه لما جعلها السر وجب عليهما عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب
واما الذي ذكره الشيخ من ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفاعلة فهو لا يتم لما تبين
ان مراده من العلة الفاعلة العلة المعدة فنقول كل حادث لا بد له من علة تامة لا يجوز
ان يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا
او غيرهما والا لزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون
شي من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها
وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لا سبيل الى الثاني لما عرفته فتعين ان يكون
قبل كل حادث حادث لا الى نهاية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من
العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تاثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول
يوجد ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد سابق لا يكفي فيه العدم
فلا بد ان يكون في شي موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب والبعد بحسب استعدادها
فاذن ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان
يتوقف عليه اللاحق اولا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والا عند انتفاء السابق
لم يوجد اللاحق قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازلا وعدم لاحق ابدي والمعلول
يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم واما الاسرار

بداية اول

احد الوجوه

لا تقتضيها

التي تقتضيها القاعدة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث
مسبوقا بحادث فلا زمان الا ويوجد فيه حادث وههنا شي وهو ان الذي يقتضي هذا
السر ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث بآخر فالصواب ان يطلب السر
العظيم ليترتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا
نهاية اما انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير
المتناهية اذا كانت متعاقبة لم توجد الا في ازمنة متعاقبة غير متناهية والزمان
مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية واما انها لا نهاية لها
فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منها لو لزم ان يعد كل حادث حادثا لا الى نهاية كما
لزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحادث
لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد
ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر وهكذا
وترتب العدمات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو المحال
فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع وليس عدما لامتناع العود
فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر
فاذن لا بد ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن
وجود الحادث وعلة الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلة الحكم الثاني هذا
بيان ما ذكره الامام واما ما قاله الشيخ فقط ونحن نقول ومن الاسرار ان الحركة السرمدية
واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا
باستعدادات متعاقبة والاستعدادات المتعاقبة لا يكون الا في زمان مستمر لحركة مستمرة
لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم توجد
لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازليا ابديا لان المبدأ الاول لما كان دائم

عدم

الوجود كان معلوله الى ... وايا وكذا معلول معلوله الى غير النهايه ولا موجود من الموجودات الا وهو مع المبدا الاول بالذات او مع معلوله فيكون جميع الاشياء موجودا معا وانتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فهي من حيث استمرارها ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها يصير سببا للحوادث لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها ويجب تبدل الاوضاع تختلف استعدادات القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث ولما ترتبت سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لا يخفى على من تامل هذه الفصول التي المفهم منها هيهنا كون الصورة جزءا من علة الهيولى دايما رجان هنا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ اشار اليه في الشفاء اليه ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة وانها ليست لها علة مستقلة حصل المقصود بمجردها بين التوضيح فلا حاجة الى اثبات التلازم ثم والله قول الشيخ او يكون لان الهيولى لا يتجرد عن الصورة الى اخره مستدرك لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانه لما تقرر علية الصورة كفى قسمة علتيها الى الاقسام الاربعة ولقوات ان يقال الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان يكون قائمة بذاتها فانه لا معنى لها الا الامتداد السارية في سائر الجهات والامتداد السارية في سائر الجهات لا يلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاج عوارضه من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك

لان الهيولى

لان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى في الوجود بل في العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى وليس قوله وهيهنا سر آخر الى تمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية اذا الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ في الشفاء ذكر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يتقوم به الشيء وبين ما يلازمه فقد بان ان قوله لما الهيولى مفتقرة مقدمة في الطريق الخاص واجل انه تستبين الى تمامه اقتصر هيهنا عليها ثم اورد الطريق العام والفاء في قوله فاما ثبت للسبب بل لمجرد التعقيب وهو مبني على التلازم فقال الامام بل لازمهما ينقسم الى اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون لها علة مطلقة للهيولى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة اذا كانت محتاجة اليها ينحصر في انها تامة او جزء علة لان ما يحتاج اليه الشيء اما جميع ما يحتاج اليها او بعضه فلا ثالث لهما فيكون ولئن كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءا منها لا يلزم ان يكون آلة او واسطة ولا يندفع هذا الا اعتبار انه وهي ان يقال المراد بالعلة التامة وبجزء العلة ما لا يكون واسطة او آلة فكانه قال الصورة اما علة تامة او لا فان لم يكن علة تامة فاما ان يكون واسطة او آلة او لا يكون فان لم يكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قدم قسم الالة والواسطة على جزء العلة كان اولى على انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد ولا بد من ابطال هذه لان يكون على احد القسمين الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقي ثلثة واما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم فاسد لان القضية المذكورة ليس مورد التقسيم

على ما ظهر والعجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفيه اشارة الى تعقيب الصورة
بابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فلا حاجة الى ابطاله واما ثانيا فقد قدم على التقسيم
مقدمة وهي ان التلازم بين شيئين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للاخر او كانا معلولي
علة موجبة بحيث يقتضي تلك تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتي في المتضايفين والعلة العدم
الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين امكن انفراد احدهما
عن الآخر فلا تلازم بينهما وانما قال يكون فرض احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر وجودم
على تقدير انتفاء التعلق وقوله او معلولا زيادة ولا فائدة فيه لانه اذا لم يكن
احدهما علة للاخر لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان
احدهما علة موجبة للاخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول
ولما كانت موجبة يمتنع انفكاك المعلول منها فاللزوم متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما
علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما الى علة مطلقا لا يكفي في التلازم بينهما فان الكائنات
الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود واستنادها الى العلة الموجبة
الا ترى كاف في التلازم والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود
علة موجبة لها لانا لا نعني بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات القديمة
يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة
تعلق كل واحد منهما بالاخر وبعلية كل واحد منهما يجب ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق
في بعض الاوقات صح انفراد احدهما عن الآخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم
فقد اعتبر في المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور احدها ان يكونا
معلولي علة والثاني ان يكون تلك العلة موجبة والثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق
بالآخر والرابع ان يكون ذلك التعلق بمقتضى تلك العلة الموجبة والخامس دوام ذلك
التعلق وعندي ان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع

الفكاك

الفكاك كل منهما عن الآخر فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم
بين الاول عليهما ان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكن علة اصلا فانه لو
كان احدهما علة للآخر كانت موجبة له لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما
علة للاخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات تنتهي الى
واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة قلت سلم ان المتلازمين يكونان ح معلولي
علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم يقتضي ذلك وكون كليهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر
لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم ولو سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة
موجبة وهي التي قصدت دوام تعلق كل منهما بالاخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما
بالآخر بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سيأتي وسوال آخر لما اعتبرت العلة الثلثة
الموجبة فمعلولاها يكونان متلازمين كيف اتفقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق العلة
وكلما تحققت العلة تحقق المعلول الآخر فكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الآخر وبعبارة
اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر
ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما من جهة واحدة
بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لا تستلزم
المعلول الآخر الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم بين الصورة
والهيولى فاما ان يكون احدهما علة للاخرى او لا يكون فان كان احدهما علة تنقسم بالقسمة
العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ قسمه الهيولى لان التلازم يقتضي العلة الموجبة حدم
والهيولى يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل المعلول
من حيث انه قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا
اصلا وكان الاول مستفاد من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال في الاول
من حيث انه قابل وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول لمجرده

واما مع الغير فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا المجموع الامرين الفاعل والقابل
واما من جهة الفعل فالفاعل لا يكون قابلا فالقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي
ان يكون العلة هي الصورة وحينئذ فيه الاقسام الثلثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما
علة للاخرى فاما ان يكونا معلولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي
علة تقتضي الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون الهيولى يتجرد
عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز تحقق
التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المتضايفين
ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله بل يكون بسبب ما خارج عنهما فانه انما اعتبر السبب
الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فكذلك العلة اما ان تقيم
كلا منهما مع الآخر او بالآخر والبحث في هذا الكلام مقامات احدها في قوله لا يجوز
ان يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون القابل فاعلا فان العلة الموجبة هي التي يمتنع
تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر
فيها الايجاد فاذا لم يكن احد الشيئين علة موجبة للآخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة
لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر من
غير فاعليته وح يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب والا لم ينقسم عليه الصورة
الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم الثاني في الهيولى
لجواز ان تقيم العلة الثالثة احدهما بالآخر وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم ان يكون
الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة وثانيها في قسمة علية الصورة الى الاقسام
الثلثة فانه لما جاز حصول الآلة مباينة للواسطة كان القسمة الى اربعة اقسام
ووجهها ان الصورة على تقدير عليتها اما ان لم تحتج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة
او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون فان كان تاثير العلة القريبة

ال م

بوسطها

بوسطها فهي الآلة والا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان
العلة المطلقة هي التي يكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة
كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك واما قوله مطلقا اي
من غير شركة فهو وان كان تكرار الاطلاق العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله
مطلقة في الآلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك الابتداء انما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا
كانت علة للهيولى احتمل من طريق البحث ان يتوهم انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة
واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة
اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلية القوية فوجب ان يبين ان الصورة لما لم يكن علة تامة لا يجوز
ان يكون علية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شيئا آخر تقيم به الهيولى وهو الشريكة
والا كان الاقتصار على انه اذا لم يكن علة تامة فهي جزء علة كافيا وثالثها في القسم الرابع وهو
ان لا يكون احدهما علة للاخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ فيما يكون بسبب
ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر لا بد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابطة في قسمين
واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين
ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه ان تلازم المتلازمين لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر
فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان
وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للآخر والا يلزم ان يكونا معلولي سبب يقيم كلا منهما
بالآخر او مع الآخر وهما محالان ولما كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايف
لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الآخر تعين ان يكون في الوجود ولان يكون احدهما علة للآخر فلهذا
اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وسيتكرر عليك فان قلت الجسم موجود
في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد

يقيم

يكون

من اجزائها وكل واحد من اجزائها يستلزم له وبينه وبين كل واحد من الاجزاء تلازم وليس
احدهما علة موجبة للآخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية
ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما
تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخرى فيقول انما لم يكن احدهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر في العلة
الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى وملازمة لها كانت علة موجبة لها
يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك اي المراد بمقارنة الصورة الصورة بالمقارنة فان الهيولى
يفتقر الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ
ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قبلها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا كان اخراجا
لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطالب الصورة بشركة ان علل الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة
فيه قطعا   وهذه القضية مفتقرة الى تقرير السؤال الثالث فيما سبق والتلازم
بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يكون
لاحدهما افتقار الى الاخرى كما في المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم
لا يجب ان يكون الافتقار من جانب الصورة فنقل قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره
الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه بانه يتعين ان
لاحد المتضايفين تاثيرا في الآخر فقيل عليه انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع وتوجيهه
ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفعة بما سبق من ان
المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما
الى الآخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب عنه ههنا وفيه نظر سنحققه والحق
في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان توجد
بالفعل بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معنى ان يكون الهيولى
اقدم ذاتا من الصورة معنى ليس مبناه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا ملتزما

بمقارنة الصورة

بمقارنة صورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق
والفرق بين الآلة والواسطة جعل الامام الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلها مباينة لها وقوله
ان الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين الاعم والاخص مستهجن فكما ان الآلة مباينة
للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للآلة   او يكون للهيولى بمجردها عن الصورة الا تمام
لما هو الاقسام وقوله اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس
او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه فجعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الى والتتمة
آه اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه وحمل قوله
بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الاخير وهو الاستغناء
من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارج لا فائدة فيه
الواجب ان يقول بل القوم كل واحد منهما مع الآخر او به فقوله بل بسبب آخر يقيم كلا منهما لا حاجة
اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدل به على استحالة اقامة احد المتلازمين
بالآخر ومعه دل على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه ايضا يلزم المنافاة بين مورد القسمة
وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم وهذا وارد على
الشيخ في مغايرين احدهما الى قوله يقيم كلا منهما بالآخر لا شك ان معناه يحتاج كل منهما الى الآخر
لكن بالسببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الآخر الا استغناء كل منهما عن الآخر تامة في
مقابلة بالسبب والا فلا يدفع تصويره الشيء ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على
ما هو الظاهر لم يكن قوله بل بسبب خارج تنبيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط
على ما حمله عليه فاقامة كل واحد منهما مع الآخر منافية له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما في الحقيقة
ان القسمة تطلق بالاشتراك على ضد ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية في معنى الانفصال والاقسام
لا يجوز ان يتنافي مورد القسمة في الاول لا في الثانية والقسمة المستعمل في البرهان ليست
بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين يشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر

اعم من ان يكون رابطا اولا

ما ذكره ثم قال صريح كلام الشيخ ان احد العينين ان يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد
منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان
ذكرهما الامام وهما الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تعبير للاخص بالاعم
بخلاف تعبير الشارح هكذا اوجهه وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين
وتوجيه الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للاخرى ان يكونا معلولا علة
ثالثة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين اما لو جاز فان لا يكونا معلولين لكن يكون كل واحد | او يكونا معلولين
منهما معلولا لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا
بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما غير الهيولى
والصورة ممكن الوجود ولما فرض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر ايضا ممكنا واذا
ارتقينا في العلل فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولا علة ثالثة وقد اشار الشارح
في الشفاء الى هذه الدلالة وقد سبق منا ايماء اليها فيما سبق واجاب الشارح بان المراد الشك
هو الذي ظنه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولا علة ثالثة
فقد مرت اشارة الى فساده من ان ذلك ينافي التلازم وفيه ما مر واما الشك الثاني
فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استغناء كل منهما عن الآخر فهو ينافي مورد القسمة وان اراد | ان م
غيره فهذا القسم يكون محذوفا واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما
يلزم حذفه لو كان المورد محتملا له لكن غير محتمل له لان الاستغناء من الجانبين ينافي تلازمهما
وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يحتمل من قوله مع الآخر الا الاستغناء وليت شعري اذا لم
يحمله عليه بماذا يفسره ام يقول انه مهمل والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة
ليس مورد القسمة كما بينا ولئن سلمنا لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة في البرهان
اشارة الصور التي تفارق الهيولى لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب
انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود ولا ينعدم بانعدامها

فان قيل

فان قيل هذا البيان انما يدل على ان الصورة لا تكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها
والجواب ان شريك العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل الصورة التي
هي شريكة العلة لا بد ان تكون موجودا اولا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول وكل موجود متشخص فتكون شريكة العلة
متشخصة فنقول انها وان كانت متشخصة لكن لا مدخل للتشخص في العلية بل شريك العلة ليس الا ماهية
الصورة من حيث هي فان قيل الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج
ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية
المطلقة وعدم علية المخصصة بل ليس لها الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان كانت علة فلا تكون
مطلقة فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة
شخصية تتم بها شريكة العلة وهي احد الصور المتشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا تحتاج الا الى احدها
من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هي الصورة
بل اما تامة واما ناقصة وليس حاجة الى هذه وتلك الا امر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة
واما ان الصورة ليست آلة مطلقة ففيه اشكال وهو انه لا معنى للآلة المطلقة الا ما يتوسط
بين فاعله ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده
ولم لا يجوز ان يكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يسقط الفاعل الهيولى
بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التفصي عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط
بين الفاعل والهيولى في الجملة   وههنا سر آخر البرهان المذكور دل على ان للكائنات مبدأ | والمعنى من حيث انها مشخصة كان الاطلاق العلة الا
غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع | فالمعنى [illegible] انها آلة بمعنى التوسط بين الفاعل
انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة المعينة او الى الصورة
من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى
فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث هي صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة
للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد

لا يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يقتضي وجود الهيولى باعانة الصورة واعلم
ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح في الآخرة من اشاراته فكيف صار ههنا مرادا وهو لا يلزم
من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول
مع امتناع افتقارها اليه والله لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى ابطال المقدمات
وابطال الاقسام الآخر والتخلص عن هذه الاشكالات الا بان يقال الشيخ ههنا اتمام
الدلالة في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة على ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة
مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقد مر تفصيله في اول الفصل
الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث اعلم ان ههنا ثلث عبارات احدها
ما مع المتقدم متقدم والثانية المتقدم على المع متقدم والثالثة ما مع المتاخر متاخر
والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التاخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم
فقوله ان الشيء الذي يكون مع المتاخر اي ما مع المتاخر متاخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ
في موضعين الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام مستقيمة الحركة قال
ان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده
ولا يكون من شانه ذلك الا وان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة
فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم يوجد الجهة بعد فاذا استحال تاخر الجهات
عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة عليها او يكون معها وايا ما كان محدد الجهات
مقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم
متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني
مسئلة امتناع علية الحاوي للمحوي قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان متقدما بالذات على
المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا
عن الحاوي والمتاخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته

فيكون

فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته فيكون عدمه اخلف وسيتبين كلامه في ذلك الموضع لكن هذا النقل غير مطابق
لمتن الكتاب فيه شارح بعضه ان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي وما مع المتقدم متقدم فيلزم ان يكون — مقدم م
الحاوي متقدما على المحوي فيعود المحذور واجاب بان تقدم العقل على المحوي بالعلية والحاوي ليس علة
للمحوي فلا يلزم تقدمه مع مخرج من ذلك ان ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وما مع المتاخر لا يجب
ان يكون متاخرا والفرق مشكل فان المعية يطلق على الاستلزام اما في الوجود او في التصور وعلى الاتفاق
اما الاستلزام في الوجود فكما بين الجسمية والتناهي والتشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما الاستلزام
في التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا لوجود الملاء كما ذهب — الملاء م
بعضهم الى ان الخلاء عدم الملاء وعدم العدم غير الوجود وان فرضناه مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له — فعدم الخلاء عدم عدم الملاء م ح
واما الاتفاق فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالآخر فحيث كان ما مع
المتاخر متاخرا اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما متاخرا عن شيء او متقدما
عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحيث قال ما مع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان
المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متاخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وفي
هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء المتقدم والمتاخر فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فاما ان يكون
متقدما عليه او متاخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متاخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتاخر
على انحاء خمسة كانت المعية ايضا كذلك على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم
والتاخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر فمعنى المعية الزمانية
ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين
في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين معا
من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وقد استشكل
الشيخ تحقيق امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فهما متقدم ومتاخر
والا فان لم يعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار العلية اما علة فمتقدم

او معلول متاخر فان كان هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التاخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم
في المعلولية ح
والتاخر باعتبارهما الى ثالث وليس بمعتبر في المعية الا كان اما معا مع الاخر او جهة كالمعين في العلية
لو كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالعكس الى امر واحد ولو كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة
لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة لشرط واحد ففي التحقيق يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة
لشيء والاخر معلولا لشيء آخر فيكونان متساويين في العلية فلا موجودين الا واحدهما علة للآخر او كانا
معا في العلية ولا بعد في ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة واحدة
دفع للاشكال
لانتهاء العلل الى واجب الوجود واما المعية في الشرف بان يكون نامت وبين في الشرف حتى اذا ازدام
احدهما شرفا صار متقدما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية
فالمقدمتان في التقدم والتاخر والمعية الزمانيات يقينيان ولو كانت بحسب العلية فتاح
المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد ومع امتناع
عن ثالث ولو جاز ان يكون معلولا له متاخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل ما يكون علة لاحد المعلولين
لمعلول يكون معلولا لعلته وكذا لو كان بحسب الطبع فليس كل ما لا يمكن بينه وبين المتقدم او المتاخر
احتياج يحتاج اليه المتاخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس في التركيب كما اذا كانت المعية
زمانية والتقدم او التاخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمقدمتان ولو كانتا مستعملتين
في البراهين كانهما بديهيتان فعلى من يدعيهما تصوير المعية انهما بأي معنى وتصوير التقدم والتاخر ثم
الدلالة عليهما ولو اجريناهما على تفسير الشيء بالتلازم والتصاحب فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه
العرف ومع ذلك لو كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وبمعناه من ائمة الكتاب ورد
عليه شيئان احدهما النقض فان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتاخر عن العلة القريبة ويمتنع
تاخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تاخرها عن نفسها والآخر الاستدراك
فانهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي اما متاخرة عنهما او معهما والجسم
المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة او متاخر عنها واذا كان المراد بالمعية التلازم

وهما متلازمان

وهما متلازمان فما الحاجة الى هذا البيان ولو كان المراد معنى المعية معهما عاد الاستفسار والنقض
الذي ذكره سابقا بقوله وما مع المتاخر عن ثالث ولو جاز الخ
في المعية والتقدم والتاخر الثاني   الثالث انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي
والتشكل لما كان الخط في هذه المقدمة ان التناهي والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كفى ذلك لبيان ان
الجسمية ليست علة لهما فهما غير متاخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم بينهما استدراك
في الدلالة والمدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة
لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة للتناهي والتشكل واما
ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت فيما حصل ولا فيما بعد   اقول هذا البيان
يفيد تاخر الشكل عن هيئة الصورة اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والنقض اما دفع
المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تاخر الشكل عن هيئة الصورة والذي ندعيه عدم تاخر الشكل
والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع النقض
فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والتشكل ولو لم يتعلق بهما من حيث
الهيئة فهي محتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متاخرا فهما غير متاخرين عن الصورة
المشخصة فان قلت هما متاخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل
احتياج الشيء الى ما يتاخر عنه اجاب بان تاخرهما عن هيئة الصورة ولا يبعد احتياج الشيء
في تشخصه الى ما يتاخر عن هيئة الشخصية كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين والوضع ولون
كان عرضين له متاخرين عنه ومن الفضلاء من يمنعه بقول انا نعقل العوارض المشخصة
فان تلك العوارض لو كانت عقلية لم يتشخص شيئا خارجيا ولو كانت خارجية فهي عارضة
في الخارج ومن البين ان عند العقل لو يتشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود
المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض والحق ان التناهي نسبة بين الجسم وبين
ما ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا بموجودين في الخارج فكيف يكونان
مشخصين وكذا الاين حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج

ولو فرضنا انها موجودة فان كانت مطلقة استحال ان يكون متشخصة ولئن كانت متشخصة ولئن كانت
متشخصة فكذلك وان التزم التشخص بزواله بل الحق ان المشخص هو المبدا الفاعلي فان التشخص
ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية بذاتها وهو واجب الوجود وربما
يكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية ولا نعني بالتشخص
الا هذا وانا اقول هذا انما يكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذهية لكنك ستعرف
ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وح يندفع الشبهات بتقرير البحث نظرا الى
الاول ان الصورة المتشخصة لما كانت محتاج الى التناهي والتشكل كانت متاخرة عنهما لا محالة
فدعوى تحقق معيتهما وتقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم الانتفاء وانه
قبيح في نظر المناظرة وستدرك في صناعة البرهان وح سقط المقدمة الثانية
القائلة بان ما مع المتاخر متاخر عن الاشياء رايضا لعدم توقف البرهان عليه لان ما ظ
ان التناهي والتشكل من اعراض الصور الجسمية فهذا البيان الذي يختص بها ما بين
به الامام ومن ههنا ترى اكثر المتاخرين خصصوا هذا البحث بالصورة الجسمية
وفيه اشارة الى ما ذكرناه حمل الوجه د على ان معناه المتشخص لانه استعمله في حق
المهية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها
بتشخصها وبعلل مهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل التشخص المشخصات التي هي الاعراض
المكتنفة فان قلت تسبق العلة انما يجب تقتضيه بذاتها ووجودها واما باعراضها
فغير لازم لانها متاخرة عن ذاتها فلا يلزم ان يكون متقدمة على ما يتاخر عن ذاتها
فنقول لما كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة
وانما لم نقل لسبقها بوجودها وعللها مطلقا بل خصصنا بالمهية وعلل التشخص لان الكلام علة
في هذه المباحث يقتضي تقدم علل المهية على الهيولى وتاخر علل التشخص عنها اما تقدم علل
المهية فانه سيتبين ان ماهية الصورة شريكة لعلة الهيولى فبالضرورة يكون عللها

سابقة

سابقة واما تاخر علل التشخص فلما بين ان التناهي والتشكل من توابع الهيولى فنبه ههنا بهذا التفصيل على الفصل
بين الصنفين ثم ان ما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى فمعناه ظ وعلى الرواية
الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اي الوجود الموصوف
بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة وتقدمها والا فاصل وجودها سابق على ذلك وانت
خبير بان هذا الكلام مع هذا المحمل مستدرك لا دخل له في الاستدلال على انها معلوله
ثم حيث اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها
والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة
وكان سائلا يقول نحن لا نقتضي ان لا يكون الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة ولا غيرها لانها لكانت
علة لها في الجملة لسبقها بالوجود والعلل والا لامتنع ان يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى
اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمة يشير الاولى ان المعلول اما معلول للوجود او معلول
للمهية ونعني بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة في الخارج يقتضي وجوده
ولا نعني بكونه معلول المهية ان المهية مع قطع النظر عن الوجود يقتضي ذلك المعلول فانه
مح بل نعني ان المهية مع قطع اذا وجدت باي وجود كان اقتضت وجود المعلول
ولا شك ان المهية اذا كانت بحيث متى حصل في العقل حصل شي لا يكون ذلك الشي الا صفة
من صفاتها وحالا من احوالها فمقتضيات المهية لا يكون الا اعراضا واما مقتضيات
الوجود فقد يكون جواهر وقد يكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن
لها والمعلول المقارن للشي لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشي والا لسبقه بالوجود وقد
قارنه في الوجود هذا خلف بل معلولا للمهية وح ان كانت علة مطلقة كان المعلول من
احوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فان مهية الثلثة علة مطلقة للفردية وهي
حالة من احوالها فان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول من احوالها كما في مسئلتنا وبعد
تمهيد المقدمتين تقرير الجواب انا لا نم ان الصورة لو كانت علة مطلقة لسبقت بالوجود

فاصل الدليل ان ما ذكره من ان الصورة علة مطلقة للهيولى
يلزم ان يكون سابقة عليها بوجودها وبعلتها
وان على تقدير كونها علة في الجملة
يلزم ان يكون عللها سابقة عليها
في التقدم العام ١٢

والعلل وانما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات ينقسم الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لمهيتها ولئن لم يكن معلولة لمهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا ما سنح للخاطر في توجيه هذا المقام ولينظر بعد ذلك ما في توجيه الشارح رضي لكن الشيخ لا يذهب الا ان الهيولى معلولة لوجود الصورة اولا

هذا على الامام حيث قال الهيولى ولئن لم يكن معلولة لمهية الصورة الا انها معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول المهية ومعلول الوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة التي تزول ليس في نفس الامر بل على تقدير علية الصورة فكانه قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم يكن مهية الصورة علة بل وجودها وح لم لا يجوز ان يقتضي الحلول في الهيولى نعم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لانه لئن فرضنا ان الهيولى معلولة لمهية الصورة جاز ان يقتضي الحلول فيها بعد وجودها هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اما اولا فلان كلامه ليس في تمشية العلة بل في نفيها واما ثانيا فلان فيه انتقالا من الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخبط في البحث واما ثالثا فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان يقتضي الحلول فيها والا لكان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى ومتاخرا عنه بل الواجب ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعليها على الهيولى ويلزم منه مح لكن فيه بيان لزوم المح بين ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة تسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهيولى على الهيولى وانه مح واليه اشار بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فيتقدم على الهيولى بما يقارنها

للهيولى مح لانها لو كانت علة مطلقة

ثم استشعر

ثم استشعر ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الهيولى معلولة لمهية الصورة لان الهيولى معلولة الصورة عندكم فاما ان يكون معلولا للوجود او للمهية فاذا لم يجز ان يكون معلولة للوجود لم يكن بد من ان يكون معلولة للمهية لكنه مح لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحدا بالشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لمهية الصورة في الجملة بل هي معلولة لعلة مهية الصورة شريكة وجزء لها واليه اشار بقوله اذ كان ليس من احوالها المعلولة لمهيتها اي الهيولى ليست من معلولات مهية الصورة مطلقا ولا يلزم ان لا يكون معلولا لمهيتها في الجملة ثم لما وصفت المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما يكون مباينة يكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشيخ وفيه ادراج دليل في دليل على المدعى قبل الاتمام كما في توجيه الامام دفع دليل على نقيض المدعى في دليله وكل ذلك خلط من الكلام وقد فاتهما توجيه الاحوال في قوله ليس من احواله المعلولة لمهيته فقد كفى مان يقال ليس معلولا لمهيته وبين الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والشارح قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين على التقدير واخذ قوله ولئن كان من احواله الشيء بحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا جميع الكلام بحسب نفس الامر ومن الظاهر كلامه ذلك فما ذكرنا اسد واوضح او لعلك تقول اذا كانت الهيولى بعرض السؤال انكم قلتم ان الصورة لا يتقوم لها وجود الا بالهيولى ولئن اشكل وهما متساويان الى الهيولى فيلزم ان يكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا وانه مح واما الجواب فقد قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع لان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها وربما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان يكون علة فلا ينافي كونها معلولة للصورة ثم قال الامام نذع في السؤال عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول قضيتم بان الصورة لا يتقوم لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى

محتاجا اليها مناقضة متقدمة محاجات الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها
في الوجود فالمتأخر عن الهيولى الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي هي
اقول لما بين في هذا الفصل محصل كلامه ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى
وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فتعقب البدل
يقيم الهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة الفاسدة الكائنة تقدما ما
فهذا لكيحب ان يطلب كيف هو ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا والا فالذي المطلوب
ههنا تقدم الصورة على الهيولى والكيفية التقدم وهي انها شريك شيئا آخر في العلية فذكره
ثمة وثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدم
على الهيولى فلو انعكس المسئلة لزم الدور واليه اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة
الثاني ان الهيولى لو كان مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان
وانه محال لما مر في الصورة فانها لو سبقت الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون
سابقة بالصورة على الصورة هف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع
تقدم الهيولى على الصورة كفى ان نقول ولو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن
وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر
توجه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هي
شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان تكون علة مطلقة استحال ان تكون شريكة للعلة لانها
قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود
فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا تعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ المفارق على ما سيجيء
غاية ما في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة
جزء العلة التامة واما الشك الاول فمندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي
صورة والمتأخر عنها الصورة المتشخصة فلا مناقضة بين الكلامين واما الشك الثاني فهو

انه لما قال

انه لما قال الشيخ الصورة مقيمة للهيولى لانه اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل انعدمت
المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة مقيمة للمادة اعترض
الامام بان قوله معقب البدل مقيم بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيما له
لان ابدال اعراض الجسم من الاين والوضع وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين او شكل معين
او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكانت تلك الابدال
مقيمة للجسم وانه محال والا لكانت تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في
مقدمة الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح جميع المقدمات لزم ان تكون الاعراض
اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم المادة
والجسم فمعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون
صورا وتقرير جواب الشارح انا لا نم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب
انها ليست مقيمة في جسميته ولكنها مقومة لتشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها يقتضي احتياج الجسم
اليها في تشخصه قوله ولو كانت مقيمة للجسم كانت صورا قلنا لا نم وانما يكون كذلك لو كان
كل مقيم صورة وانما الصورة جوهر يقيم جوهرا وتلك الاعراض اقامت في الحقيقة اعراضا
واما قوله من حيث هو اين الخ فجواب لسؤال احدهما ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض
في تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك اجاب بان المشخص هو الاعراض
المطلقة لا المعينة فالجسم محتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو اين لا من حيث هو اين معين لا يقال
نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها والا لم يكن مشخصة
لانا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض يلزمه من انعدام شيء منها
انعدام الشخص فتلك العوارض هي المسماة بالمشخصات للزومها الشخص من حيث انه شخص وعليه
نبه بقوله امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان
كانت مشخصة بوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخص لان التشخيص باعتبار لزوم

للمادة م
والشكل والمقدار م
معقب البدل الخ

والشبهة من ايهام العكس اي كل صورة مقيمة
وليس كل مقيمة صورة م م م

التشخص ومن حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني لما كانت الاعراض محتاجة الى الجسم ولو كانت

معينة للجسم لزم الدور واجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المتشخص محتاج

الى تلك الاعراض فلا دور فان قيل تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج تشخصه الى العرض

فنقول احتياج المعروض في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله وليس نتيجة لما ذكره

يعني لا يلزم مما ذكره ان صاحب البدل لا يكون معينا بالبدل بل اللازم ان صاحب البدل معين للمادة

بالبدل في تشخصها فان صاحب الاين معين للجسم المتشخص بالاين ولئن لم يحتج الجسم من حيث هو اليها

وذلك لا ينافي اقامة الصورة للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة

معينة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة الصورة للمادة اقامتها في وجودها فكلام الامام

انه لو كان كل بدل معينا في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة معينة للجسم والمادة في وجودها

فيكون صورا اذ لا معنى للصورة الا حال يقيم وجود المحل فالقول بانها تقيم الجسم في تشخصه خارج

عن التوجيه وكان الشارح لما اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وهيهنا اثبت كونها معينة للمادة

وهذا سهو فيما زعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة

وهي مادة فانما يثبت في هذا المقام لو تم البيان واعلم ان المدعى اولا كان غير كون الصورة

لعلة الهيولى لو ذكر في دليله قسما ابطل بعضها وبقي ابطال البعض الآخر وحصل المدعى في هذا

الفصل على ما فسره الشارح ادراج دعوى اخرى في البين قبل تمام الكلام الاول ولا شك في اختلاله

بترتيب البحث بخلاف تقرير الامام فانه تعلق باحد اقسام الدليل ولا يجوز ان يكون

شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر لان المقيم للآخر متقدم عليه بالعلة فيكون كل واحد منهما متقدما

على الآخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم بالضرورة فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما

على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق

في الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جاز ان يقوم كل منهما بدون الآخر

فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تاثير في الآخر فيلزم الدور وهذا

كلام الشيخ

بكلام الشيخ وقد اعتبر في الترديد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما

فلا يلزم من عدم تحقق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات

احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا لرجع الى القسم المقدم وهو ما يكون احدهما علة للآخر فقد

تطابق الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر في صدر اول البحث ان المراد بقيام كل من الشيئين بالآخر

الاحتياج من الجانبين وبقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد

الاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك قبيح في الاستدلال ولئن كان اعم منه لم يلزم من تعلق

كل منهما بالآخر تاثير كل منهما في الآخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط

ثم اورد الامام منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون الشيء

غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع

انفكاكها عنه وعن النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة رابطة بينهما اما المتضايفان الحقيقيان

فلانهما معلولا علة واحدة كالمتولد للابوة والبنوة وكل منهما يحتاج الى ذات الآخر فان الابوة

يحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة يحتاج الى ذات الاب وهو الرابطة المحوجة واما

المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلا وكل منهما يحتاج الى الآخر

لا كله بل بعضه الى الآخر لا الى كله بل الى بعضه وهذا الا بعيد احتياج كل منهما الى الآخر بل انه اذا

او الى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر قطعا ثم يكون بينهما تعلق

دائم وهو مناط التلازم بينهما ثم لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولا علة ثالثة تقيم

كل منهما مع الآخر بحيث يكون كل منهما متعلقا بالآخر فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الآخر

وذلك كاف في تلازمهما في الجملة ما بينه من تعلق كل من المتضايفين بالآخر لانه افاد احتياج كل منهما

الى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث يقيم كل منهما بالآخر على وجه لا يلزم

منه الدور ولئن لم يفد احتياج كل منهما الى الآخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر ويجوز

استغناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث

يقيم كلام الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منها بالاخرى وهو لا يستلزم بطلان
التلازم بينهما على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في باب العكس
وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما
ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق بين قضيتين
تلازم اصلا وظهر من ذلك جواب سوال قدمناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين
الى ما يكون احدهما علة للآخر والى ما يكونان معلولي علة تقيم كل منهما بالآخر او معه فالتلازم
بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احال
بقسمته فاجاب بان المعية التي بين المتضايفين ليست من جنس ما نحن فيه فان التقدم
بطلانه هو التلازم زمانا في الوجود والمتضايفان متلازمان في العقل والهيولى والصورة
ليستا متضايفين وانما يعرض لهما التضايف كما في الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت
لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النقض في التلازم بين الماهيتين فلا يتجه
نقض فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج فعلم لا يجوز التلازم بين الوجودين
كذلك على ان من النقوض الكليتين المتحققتين لا يقوم احدهما بالآخر وهو تلازم بين الوجودين
وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازما فاما ان يستغني كل منهما عن الاخرى
فلا تلازم واما ان يحتاج احدهما الى الاخرى وح اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو ح
او من جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وهو ايضا محال او جزء العلة وهو المطلوب
وهو منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار واللون والاين فان الهيولى
والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل
فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقب البدل
ومعارض بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده
الى المحل فكيف يكون جزءا من علته ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود

لاينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو
عدول عن معنى التقدم فان الصورة لو لم تكن متقدمة للهيولى لم تكن صورة ولا محلها هيولى
فيجب ان يطلب كيفية هو كيفية تقدم الصورة انها وحدها بالسببية علة للهيولى بل مع شيء آخر واما ان
عليتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم
وكان مستدركا في هذا المقام قوله اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام اعلم انه
لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منها الى الآخر ولا يجوز
ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر فتعين ان يكون احدهما يحتاج اليه الآخر وظهر انه يمتنع
ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخ اما ان يكون
علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة والاول بط فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما
يوجد عن الصورة وعن شيء آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا
لوجهين احدهما انه الاصل في العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى والثاني
انه يعد اصل وجودهم من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان
وجودها مع عدمها فههنا امران امكان الوجود وهو غير مستفاد من شيء بل هو بالذات وعدمها
وليس هو من المبدا فاسناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهيولى ما به
الشيء بالقوة والشيء هنا الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل عند وجود الصورة
فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت
مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في التجسم والصورة لا يفيد الا اخراج وجود الهيولى
المستفاد من السبب الاصل بالفعل في التجسم لا في معنى الوجود وفي قوله وهو لما ذكرناه موجود
ثابت مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانساق من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب
الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وان يكون مفارقا عن المادة فانه لو كان
جسمانيا او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق

الى ما

الهيولى

حصلت بالصورة لحل

فلا بد ان ينتهي

فذاك والا عاد بعض المحالات كما يلزم لو لم تكن الصورة علة ما فهة للهيولى وهو مح وذلك المبدا
المفارق اما ان يتوقف تاثيره على الجسم وح يعود المحالات الى اوّلا يتوقف فاما ان
يكون واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب الوجود
فتعين صدورها عن العقل فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدا مفارقا يسمى عقلا يوجد
الصورة الجسمية وبتوسطها واعانتها هيولاه فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام
الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغايب واما المعين لتعقيب الصورة فالقطع بان المراد
منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة فاحد الاقسام
الباقي لان الهيولى يوجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من العصمة وقد صرح بذلك من الشفاء
حيث قال فيجب اذن ان تكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون المادة انما تحصل
وجودها عن الشيء لكن يستحيل ان تكون فيضانه عنه بالصورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون
تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء والصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد انساق
من قوله توجد عن سبب اصل وعن معين الى ان الصورة جزء العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية
للهيولى مجموع الامرين اي العقل والصورة من حيث هي هي ولهذا القايل انها شريكة لعلة
الهيولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلية
فالبرهان لا يدل عليه وقيل المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان
انهما لما تلازمتا فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للاخرى او لا يكون والثاني باطل والا لكانا
معلولي علة واحدة فاعلة تقيم كل منهما بالاخرى او معه وهما محالان واذا كان احدهما
علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ولو
حملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالث يقيم
كلا منهما بالاخرى او معه لجواز ان يقيم احدهما بالاخرى من غير عكس ولم يلزم الخلف
لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقد مر مثل هذا مرة قال الامام المعين هو الحركة

السرمدية

السرمدية لان وجود المبدا المفارق لا يكفي في وجود الصورة المتعاقبة والا لكانت دايمة
الوجود فيتوقف فيضانه على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدوث
ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتاتى الا بالحركة
سرمدية فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل بتعقيب الصورة قال الش لما كان
المعين هو السبب المقتضي لتعقيب الصورة والسبب المقتضي لتعقيب الصورة هو علة الصور المتجددة
وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا تكون موجدة بل لا بد لها
من المبدا المفارق واحوال اخرى اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة
ومن اجزائها الهيولى لزم ان تكون الهيولى علة لنفسها وانه مح والشيخ رجع كلام الشيخ الى ان
مرح الهيولى يوجد عن السبب الاصل مع احوال آخر وقوله وجه في قوله ويكون السبب الاصل
الله داخل في المعين من وجه لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري والما
لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان
احد الاقسام الباقي الذي هو ان تكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءا لا يستلزم كون
احتمام الصورة جزءا قوله وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب
الاصل والصورة من حيث هي صورة هذا انما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هي صورة
لان ضمير اجتماعا يرجع الى السبب الاصل والمعين نعم يحتمل ان يبقى على التقدير الاول بعود الضمير
الى السبب الاصل والمعين نعم يحتمل ان يبقى على التقدير الاول بعود الضمير الى السبب الاصل
والصورة من قوله بتعقيب الصور لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن
فيه تحريف للكلام عن سياقه فاذن الصورة المتعاقبة اي الصورة اللاحقة شريكة للسبب
الاصل في اقامة الهيولى وسوغه للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهي بطبيعتها التي هي بها الصورة
الزايلة اما تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصيات الصور الزايلة فهي تجعل المادة
نوعا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية وتخصصت هي بالصورة تلك

الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى وهي تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى
فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى بل ليس كلامه الا ان
كل واحد منهما يتشخص بالاخرى فنقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه
ما بينها ولهذا قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل
نوع يحتمل ان يكثر له تشخص انما يتشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة
فتشخصها ان كان بمادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال
لانه لا يلزم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان
اندفع الا انه يلزم الدور على هذا اجاب بان تشخص كل منهما بذات الاخرى فلا دور ولقائل
ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الآخر موقوف على انضمام ذات احدهما
الى ذات الاخرى وانضمام ذات احدهما الى ذات الآخر موقوف على تشخص كل واحد
منهما لان المطلق ليس بموجود والانضمام ما ليس بموجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة
فان الوجود منضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها والا لكانت الماهية
موجودة قبل انضمام الوجود وانه محال قال الشيخ تشخص الهيولى بذات الصورة معقول
لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تحقق الصورة بذات
الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة يمتنع ان تقارن هذه الهيولى فهي متعلقة
بهذه الهيولى بالعرض والثاني ان الهيولى قابلة فلا تكون فاعلة للتشخص فان قيل اذا امتنع
ان تكون الهيولى علة للتشخص فما بالهم يقولون كل نوع متعدد انما يتشخص بالهيولى اجاب
بان المراد ان المادة علة قابلة اما العلة الفاعلة فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة
بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا على ان
ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لا من
حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصه بالاتفاق

من حيث انها هيولى اما

لانك

لا شك ان الشخص واحد بالعدد ويمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة
فاعلة لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد بكونها متشخصة وفاعلة لتشخص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى
بتشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وفي الموجود
في الخارج امر واحد وجود وماهية بل اذا حصل الوجود في العقل حصله اليها فان قلت هذا الكلام
على سند المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الآخر على وجودهما مقدمة بديهية
لا تقبل المنع والنقض مندفع بما ذكره ثم وشبهنا بين ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون
العكس اورد سؤالا وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع
كل منهما ارتفاع الآخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على الآخر من الآخر فاجاب
بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما انه في الوجود الكائن العلة
وهي الصورة مع انضمام الشريك الذي توجد هما اي الهيولى والصورة معا اي العقل متقدم على
المعلول وهو الهيولى يجب ان تتلطف لا تخفى في ان الدلالة المذكورة كما دلت
على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما مر
الشيخ بيانها وانما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى لا تبقى
محتاجة اليها وفيه بيانها بان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يمكن في الفلكيات
لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوقا للفكر اليه واما قوله
وتتفاوت الحال الى يلزم استعداد قبول الصورة وعدمه فنقول لا تعلق له بعلية الصورة
والكلام فيها الكميات المتصلة القارة الكم عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو
العدد واما متصل فاما ان يكون غير قار وهو الزمان او قار وهو ثلثة انواع ويتصل بنهاية لنسبة
نوع آخر هو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم بعينه كما ان الجسم
ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية
الجسم فان قلت لا فائدة لذي الوضع في تعريف الانواع الثلثة اذ الاعداد الا وهو ذو وضع

والصورة المطلقة ليست واحدة بالعدد ولا يجوز ان يكون فاعل الواحد بالعدد

لان لكل مقدار حالة في الجسم فهو ذو وضع معقول ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان
المراد به متصل الكم وهو كون الشئ ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيبا يمكن الاشارة الى كل واحد
منها انه من صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس شئ من اجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء
الآخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشئ بحيث يشار اليه احترازا عن المجردات والصورة
الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اي بلا توسط شئ والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار
التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه وح لا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات
فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشئ آخر بل هو عارض له وعارض للجسم
الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة مطلقا ومباحث الجسم
التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة
العروض واثبات الواسطة مطلقا ومباحث التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم
الطبيعي بين هيئته وهي انه له الابعاد الثلثة واتصاله وماهيته فان الاجسام الطبيعية لما كانت وتناهيه
متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لا محالة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهي
ببسيط امرين الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء ثابت كان البسيط
جهته ل ثابتا واما قلنا انه ينتهي بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى واحد منها في جهة
بقي الامتدادان الآخران فانتهاء الجسم انما يكون بامتداد فقط وهو القصير لكن
الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان في الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة
يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك للتخييل او التفهيم وانما قيد انتهاء الواحد
من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احترازا عن المخروط فان نهايته نقطة من
حيث تتناهى جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح
انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم
لا لذاته بل بحسب التناهي لانه يمكن الجسم يتناهى في الجهات واما انه في كل جهة ينتهي

يوجد شئ

لاكوم الجسم

يوجد شئ اخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك
انه يوجد شئ ممتد في الجهتين فذلك الشئ ليس جزءا من الجسم ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا
للجسم من حيث تلك النهاية ولا نعني بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي السطح
بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه يوجد شئ ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه
لم يلزم انتهاؤه بخط كما في سطح المخروط فان انتهاءه في جهتيه بالنقطة وهذا الانتهاء ما قدمه من
لزوم الخط للسطح باعتبار التناهي لان المراد باعتبار التناهي في جهة واحدة فقط والنهاية
من المضاف المشهوري اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهوري فلان
من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على طرفيه مضافا الى الآخر فيقال الاب اب الابن والابن ابن الاب
بخلاف المضاف الحقيقي فانه لا يحمل على طرفيه مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية
ذو النهاية يضايفها ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو النهاية فيكون مضافا مشهوريا
فلا يكون البسيط نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهوري فلم لا يصدق على الكم فان المضاف
المشهوري ربما يصدق على الجواهر كالاب والابن بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات
واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما هو
بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات قال الشيخ الجسم اذا انتهى فهناك شيئان احدهما
السطح والآخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف الى الجسم فان اضيف الاول الى الجسم كان سطحا لذي السطح
وان اضيف الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهاية لو لم يعتبر معها الاضافة
لم يكن مضافا مشهوريا فان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف مشهوري فيجب ان
للجسم يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح بثبوت النهاية
له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن له ومستلزم له ومحصل كلامه الرد على الامام اولا وتحقيق
المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت غاية ما في هذا ان السطح ليس نهاية لكنه قال انه
ينتهي الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس فنقول الباء ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه

الشارح بقوله اذ هو مقارن له. قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين للجسم والا
امتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه واعترض عليه بانا نتصور الجسم
ثم نثبت تألفه من الهيولى والصورة فنحن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذاك الا لاحد الامرين
اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور
الاجزاء هو التصور بالكنه وكيف ما كانت المسئلة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي فالشارح
الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة
والتصور للشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان تكون
الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية
كما انا اذا حددنا الجسم بانه الذي يقبل الابعاد الثلثة ففي القبول اشارة الى المادة
وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهد هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان السطح
والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما
ليسا محمولين على الجسم فالامام لم يتفطن لكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فطعن كلامه دلالة
واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق
بالطرف لا يكون جزءا واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارج والجزء لا يكون له
بحسب الامر الخارج بل لذاته هو قوله بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح ليس
بمقوم وقوله بعد كونه جسما اشارة الى ان التناهي ليس بجزء للجسم لتحققه بعده وتعلقه
بطرفه ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان ذا السطح والتناهي جزءان
عقليان فابطل ذلك بانه لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما
بقي ههنا نظران الاول ان في كلام الشارح على هذا التوجيه دعويين احدهما ان السطح والتناهي
ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس
بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يمكن [illegible] في قوله فلا كونه ذا السطح ولا التناهي فايدة

ويمكن

ويمكن ان يقال للدعوى الثانية ولبيان لم يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين عن حقيقة
الجسم كان ذو السطح والتناهي الخارج الا ان المأخوذ من الخارج خارج قطعا والى هذا قوله ولذلك
قد يمكن قوله النظر الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والتناهي فان من يمنع استلزام تصور الجسم
لتصور السطح والتناهي كيف لا يمنع استلزام التصور تصور المسطح والمتناهي والجواب انه يمكن تصور الحقيقة
يمكن ان لا تتصور الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليس الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور
هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور المسطح والمتناهي بل يتصور جسم غير متناه والى هذا اشار بقوله ولذلك يمكن
قوله فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل التصور وحقيقة الجسم
ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت هذا الجواب كاف عن سؤال على السطح والتناهي فلم عبر
المسطح والمتناهي قلنا نبه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي وبين المسطح والمتناهي
وعلى ان دلالته لم يتنظم في الاجزاء الوجودية ولا سؤاله لم يرد عليها لانا بينا ان النهاية
اضافة عارضة للسطح اي بالقياس الى الجسم ولثبت [illegible] بين ذلك [illegible]
ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متأخرا عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتأخر
لشيء ثالث مقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد يكون
الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر وكذلك النهاية ههنا وان كانت
متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف
الحقيقي وقياس من المضاف المشهوري فان اخذها بازاء مع السطح فصارت مشهورية واخرى لا معه
فصارت حقيقية فاذا كان النهاية ههنا اضافة حقيقية فهي لا يمكن اضافة السطح الذي هو العارض للجسم الذي
هو المعروض واضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا
للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب ان يكون بعد العروض والعروض ايضا
اضافة العارض الى المعروض كان العروض بعد عروض آخر وانه ممتنع والجواب الحق ما يحقق
من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتها وليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم

بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية   يريد بيان لزوم الخط
للسطح لقائل ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على امتناع عدم تناهي
الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث
يشار الى طرفه اشارة حسية والثاني التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض
مقدار محدود يقدره فالمراد بالتناهي هنا التناهي في الوضع فان الخط والسطح انما يتناهيان
بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين في الوضع اي اذا كان لهما طرف مشار اليه لكان ذلك الطرف
هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة
فيهما ولكنهما متناهيين في المقدار لامكان فرض مقدار يقدرهما   فاذا قطعت الكرة
لانا نتوهم سطحا مستويا يقطع كرة فتنقسم الكرة الى قطعتين كل منهما تحيط به سطح مستدير ودائرة هي
قاعدته هي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها هذا اذا كانت القطعتان
منفصلتين واما اذا اتصلتا فلاشتراك بينهما فان الفاصل ان لم يكن لم يمكن حصول   ولم
هذه النقاط لما ذكر الشيخ لزم وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الكثير
والثلث والربع وساير الاجزاء ولئن لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتعينة اعترض الامام بان
امكان حصول هذه النقطة ثابتة في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانات
اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقط الغير
المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل ولئن لم يكن اختلاف الاعراض موجبا
للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام
لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكونا ساكنين وساير الاجزاء متحركة لزم
انفصالهما عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها
واجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يمتنع
التصور بتلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة   فالامام فرض وقال

لم ارض

لم ارض وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الرازي مبني على
ان الامكان وجودي عند الشيخ   يريد بيان امتناع تداخل الابعاد لما صدر الفصل بالتنبيه
فكانه يدعي ان هذا الحكم اولي وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيه عن امتناع التداخل العارض للاجسام
الطبيعية لان البحث ولذلك المسئلة التي بعدها اذ البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقدار
لا خلاء فان قلت مسائل العلم هي المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم من مسائله
وهو اولي فنقول قولهم بان المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والا فهي بالحقيقة اثبات الاعراض
الذاتية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان كان الابري لانتاج ضروب الشكل
الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بان
الجسم لا ينفذ في جسم واقف تذكير للاستقراء الذي استفاد النفس هذا الحكم الاولي بسببه
اذ الحكم الاولي ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات يثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا
شاهد ان الجسم المتمكن اذا نفذ في مكان جسم آخر ينحي عنه الجسم المتمكن فيه فتكرر هذه المشاهدة
جزم بامتناع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احد الحجج
على المطالب والمكتسب عن الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب
او بالبديهة والبديهي في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب لتحصيل المبادي وحركة منها اليه وليس
هناك الا وجدان المبادي والانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات والمجربات
وغيرهما   وان ذلك للابعاد والهيولى فان ذراعين لا يجوز ان يصير ذراعا واحدا
هيولى م   والا لكان الكل مساويا للجزء لان الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى
لا حصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ولان صورة ذراعين يمتنع
ان يكون صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره ويتكاثف فيصغر مع بقاء
صورته فالشيء اما ان يكون له مقدار او لا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل
بحسب م   كما هو عند تقاطع الاقطار يحدث كل تقاطع نقطة وجميع النقط تجتمع في المركز اجتماعا لا يتمايز

الوضع ولو كان له مقدار في الطول فقط لم يتمايز من حيث العرض والعمق حتى لو فرضنا احد الخطين
بجنب الآخر لم يحدث عرض او احدهما على الآخر لم يحدث عمق والا لقسم السطح الى ما لا ينقسم
وانه محال ولو كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتمايز من حيث العمق فاذا وضع
بعض السطوح على بعض تداخل ولا يحصل منها عمق والا يلزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمايز
من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكون اعظم من احدهما   اشارة انك تجد
الاجسام اما متلاقيه او غير متلاقيه فان كانت غير متلاقيه يختلف ما بينها من البعد ببعد ذراع
وبعد ذراعين الى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير وتحقيق انه احتمال لكل الابعاد
للتقدير ما يقع فيها من الابعاد ما يسعه جسم محدود ومنها ما لا يحتمل ان يقع فيه الا جسم اصغر ومنها
ما يحتمل جسم اكبر وهذا الاختلاف انما هو اختلاف مقداري فلا يكون شيئا محضا والقائلون
بالخلاء فرقتان فرقة يزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد محقق ممتد وهو الذي يسمونه
بعدا مفطورا لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة ولان جميع الناس يحكمون بان بين اطراف
الاناء بعدا ثابتا يفارقه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان العالم وجميع الاجسام التي
فيه خلاء ابعاده مساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا
الخلاء وقول الشيخ هذا التعريف للخلاء والذي يكون بين الاجسام الذي يسمى بعدا مفطورا منظور فيه
لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقيهما ان حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لا شيء
ولكن اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء وان اراد به الجسم فهو المشترك
بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو
لا شيء والا فهو البعد المفطور فمع التعريف يختص بالخلاء بمعنى لا شيء وعلى التقدير مشترك فلا وجه لتخصيصه
بالبعد المفطور واما قوله ولا يتناول الذي لا يتناهى اي البعد فهو غير وارد لان المراد بالخلاء
المعروف الذي هو محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى وقوله بان فرض فيه
جسم ما معناه فرض في الخلاء جسمان منها ببعد محدود وجسمين آخرين منهما ببعد آخر

اعلم

اعظم من ذلك او اصغر او مساو لبعد الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها وقد بينت في الفصل المتقدم
ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالذات فيكون قابلا للقسمة
الانفكاكية فيكون ذا مادة وهذا انما يتم لو كان في البعد المجرد شيء يعلل عنه وليس كذلك واما ان
البعد المتصل ينحي عند سلوك الجسم اليه فلانه لو لم ينح بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل
الابعاد والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد
المجرد عن المادة وانما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ع   في مثل ولو تحرك كذا الى جهة له
هذا ما لف لما سبق من ان الحركة لا تكون [illegible] في الجهة بل عن الجهة او اليها ولعله مجاز والحقيقة الحركة
في سمت يتأدى الى الجهة كذا والجهة هي التي يمكن ان يقصدها بالحركات المستقيمة على الاستقامة او يمكن
ان يقصد بالاشارة الحسية في سمت الاستقامة وبالجملة الجهة هي التي يقصدها بالحركات المستقيمة او يقصدها
الاشارة الحسية الى الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات
الامتدادات فالبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها وما قال الامام
ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط والسطح امران يعرضان النهايات فهذا غير كلام الشارح   كلامه لم
وربما يورد على العكس الاول لا نسلم ان كل الجهة مقصد للمتحرك لانهم يعنون بالجهة [illegible] المتحرك
يقصده او منتهى الاشارة فلا [illegible] المتحرك يقصده والجواب ان كل اشارة تمتد لا بد من منتهى
ينتهي اليه ويمكن ان يقصده المتحرك لان المتحرك ما طالب للبلوغ اليه ولا كذلك منتهى الحركات
لكن كذلك وعلى العكس الثاني ان الاشارة امتداد آخذ من المشير ومنتهى الى المشار اليه فهذا
الامتداد اما ان يكون موجودا في الخارج اولا فان لم يكن موجودا في الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم
ان يكون طرفه موجودا في الخارج ولو كان موجودا يلزم ان يحدث كلما فرضنا فيه جميع
الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل الجسم لان السطح نهاية الجسم ومن البين
استحالته وجوابه انه ان اردت ان هذا الامتداد ليس بموجود في الخارج الا انا نعلم بالضرورة
منتهى هذا الامتداد ليس بموجود في الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد

مشار اليه وموجود في الخارج على غاية ما في الباب انه لا يكون قابلا لهذه الامتدادات بل الجسم موجود
هناك على هيأته فيه يريد بيان ان الجهات ذوات الاوضاع اي مراد الشيخ من هذا الفصل
ان يبين ان الجهة ذات وضع وانما بينه لان صغرى القياس الثاني موقوفة عليها فيقال كل
جهة ذو وضع قابل للاشارة وهذا القياس مصادرة على المط لان الحد الاكبر هو عين مفهوم الحد
الاوسط فان الوضع هيهنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الاشارة وانما ساقه الا اربكات هذا
المحذور ظاهر حمل الشيخ فيجب ان يكون الجهات توصيفها بينا ولها الاشارة والاولى ان يقال
هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشار اليها لانه يقع نحوها
الحركة فهي مشار اليها والبرهان قوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة وقوله توصيفها بمعناه
ان الجهات في نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة يريد بيان ماهية الجهة اعلم ان حاصل ما تقرر ان الاشارة
ممتد منا وهو يكون ان لها منتهى ولذلك يصدر في الاجسام حركات مستقيمة وهي منتهية بمنتهى فمنتهى الاشارات
والحركات يكون بالضرورة موجودا ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اي انحاء الوجود
اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامتدادات لانه لا يجوز ان ينقسم وتقرير سؤال ان قسمة
الحركة الى الحركة الى الجهة والى الحركة عنها انما يحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة
لم ينحصر في التقسيم لان هناك قسم آخر وهو الحركة في الجهة فانحصار الحركة موقوف على عدم
انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المط وجوابه ان ذلك
القسم مناف لماهية الجهة فان الجهة ما اليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة
وانه مح احدهما حمل الكبرى خص مما كان اي خص الكبرى بالمتحرك بالاين فيقول الجهة
مقصد المتحرك في الاين موجود وح لا يرد النقض بالمتحرك في الكيف وهذا الجواب
ليس بتام ولا مطابق للمتن اما انه ليس بتام فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا
او لا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك في الاين لا يلزم ان يكون موجودا وان وجب فمقصد
المتحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا والا فما الفرق واما انه ليس بمطابق للمتن فلان كلام

لنا الجهة

ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل بل بالحصول عندها وصولا او قربا والحاصل ان مقصد المتحرك بالحصول
عنده لا بد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد للمتحرك بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم
تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق للمتن والله الموفق للصواب النمط الثاني في
الجهات واجسامها الاولى والثانية الاجسام تنقسم باعتبار الجهات اراد بيان الاجسام الاولى
والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت حدودا فالمحدود
وتعينها والاجسام باعتبار الجهات اما محدد الجهات واما ذوات الجهات وهي التي
تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية
مثل الخوض في تقرير ذلك مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد
المفروضة في كل جسم ثلثة لا غير وكل بعد له طرفان وقيد تعريف الفوق بحسب الطبع احترازا
عن الانتكاس فان ما يلي الراس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغلب
فانه ربما يصير الجانب القوي ضعيفا وبالعكس لا يخرج عن العرف لانه يصدق عليه انه الاقوى بحسب
في الاغلب قال الامام نقلا عن الشفاء وسبب الشهرة اعتباران عامي وحال الانسان بحسب
ما فهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة القوية منه يمينا وما يقابلها شمالا وما يلي وجهه قداما
وما يقابله خلفا وما يلي راسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع
فالفوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم
ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واشتهار الست
في انسان الا ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخر فليس فوق الانسان وتحته
الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ولا يمينه وشماله الا باعتبار
عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي ولا قدامه وخلفه الا باعتبار ثخن قامته
وهو الامتداد الثالث فلا يكون سبب الشهرة الا شيئا واحدا انه لا يبعد ان يكون اعتبارهم
بالجهات في الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم استعملوها في مادة سائر الحيوانات

ذكل ذو وضع م

ولـم
الم

خلفها ولـ

القبلة

ومقصد المتحرك في الاين م

هو الذي يتقوم به تلك الحدود م

بيانه م

وخلفه

والاجسام وبكلية التي لب بيّن الياء الا وهام العامة ليس الانسان لما احاط به جهتان ج عليهما البدن
وظهر وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار اليمين واما الفوق
والسفل فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات
منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس
بملحوظ في الرأي العامي وهذا باعتبار ما هو عروجب ابي لمقام الجهة الجهات الست انما هو
باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو باعتبار غير واجب
لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات كانت
متقاطعة على زوايا قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات
لامتدادات اطراف لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف الامتدادات
غير متناهية متناهية وسلك الامام طريقا آخر فان الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس لا ينحصر عددها
بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها
بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيها اصلا وان اريد به الجهات بالقوة فهي
الكرة بل في كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات في ست وهذا
الكلام صحيح لكنه قال عدد الجهات المضلعات عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية
بمعنى كل حد جهة او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية لئلا يلزم ان يكون الحدود النقطية جهات فهذا
اذا كان المضلعات اجساما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد امام
خطوطها كما في المثلث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى
تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضلعات الجسمية فالمثلث لا يطابق الممثل فنقول مراده
من المضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت ذا حجم
كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون
الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد غير النقطة لو كان

جهة لكان

جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر الشارح ان هذه تتمة بحث
ما تقرر لانه اشار فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت
بالبرهان عدم انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة
وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي للاطراف كل امتداد حتى
يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول
ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى
الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد
الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارات منتهى الى سطح
المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقطة لو كانت موجودة في الخارج لكن
الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على
ان جهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء بأسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي
فنقول الجهات الست تنقسم من الجهات الست التي يشيرون اليها ويجهرون فيها الجهات م
ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل قال الامام اما التي يتبدل فلما كان اليمين عبارة
عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس
واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك
حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف
الرأس تبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبديل الوجه
من المشرق الى المغرب فرض غير واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام
غير واقع واما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا وبالعكس
قلت لعل مراده ان فرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب
اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في الانسان نادر على ما مر وقال

الى واما الفوق والسفل فقد يراد منهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل بالفرض
فانه لو كان المراد منهما ما يلي راس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام
شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما
هو الجانب الذي يلي راس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب
الى راس الآخر فلو فسر الفوق بما يلي الراس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق ما يلي
راس احدهما كان ما يلي راس الآخر هو التحت لا ما يلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان ولو كان
المراد منهما ما يلي السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام عن اعتراض
على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا يتبدل اجاب الشارح بانه
لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الراس والقدم مطلقا والا لتبدل بالانعكاس وكفى هذا القدر
في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد ما ورد في عباراتهم ما يلي الراس
والقدم بالطبع والجانب الذي يلي راس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض
ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك في ان الشخص القائم على طرف قطر الارض
راسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا
بالعكس الا ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل ومعنى التعلق
ان لراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لراس كل انسان مع الجهة
ليس هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا
حيث راس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب
راس احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا واما ما يشبه ذلك
فهو اشارة الى يمين الفلك وشماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة
حركته انما تظهر فيه ومقابله بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام

و والخلف

والخلف لانه ذكر من الجهات الوضعية اليمين والشمال فلم يبق من الجهات الست الا القدام والخلف
فاذا حملناه عليها كانت الجهات الست كلها مذكورة ومن الاحتمالات ان قوله مثل اليمين والشمال فيما
يلينا يشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والآخر ما يلينا فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ليس الا
اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا هو يمين الفلك ويساره فان الشبيه بما يلينا هو ما يلي
الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا ولو كان اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما
هو القدام والخلف الا ان تفسيره بيمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة
على ان المراد مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة
الشرقية بانسان يكون راسه في جهة القطب الخفي ويمينه على المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي
علوا والشمالي سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة
الغربية بانسان راسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربعة بحالها فالقدام والخلف
وما فرضه الشارح انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما
قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا
او حدودا انما تتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي تشير الناس
اليها لا في جميع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق والسفل فقد حرر الدعوى
بهذه المقدمة فلهذا قال فلنشتغل بالفرض ثم من الممكن تفصيل الخوض في البرهان لا بد من تمهيد
مقدمة وهي ان الجهتين الحقيقيتين جهتان متعينتان بالطبع ومتقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع
فلانا نرى الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى التحت كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان
بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما متقابلتان
بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر بالطبع والا احدهما ما يلي راس كل شخص
بحسب الطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا
غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد منه بالطبع اذا مهد هذا فنقول لما كان في المحيط خفاء

فلا بأس لان الشرح لكلام الشيخ فهو ليس تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها الممكن في خلاء او ملاء مبثوث به
اي خلاء لا اختلاف فيه اما في الواقع او فيما لا يكون خلاء والملاء مبثوث بها والاول بطلان ليس حد
من الخلاء او الملاء المبثوث به ادنى ان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة ثبوت به حد ود الخلاء
والملاء المبثوث به فيجب لان يقع تحدد الجهة بشيء خارج من الخلاء والملاء المبثوث به ولا يكون جسما
او جسمانيا لان الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي وضع واما ما كان فيحدد الجهة انما
يكون بجسم وهو اما لان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث
انه واحد لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنان والجسم الواحد
من حيث انه واحد لان كان محدد الجهة لم يتحدد به من حيث هو كل الا جهة واحدة والمطلوب تحدد
الجهتين فالمحدد اذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد وذلك بان لا يكون جسم واحد من حيث
انه واحد وذلك بان لا يكون جسما واحدا اي جسمين او يكون جسما واحدا لا من حيث انه واحد لا جايز
لان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او يكونا متباينين
وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحدد بجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين
بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد من الجهة الاولى
والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا على المركز فح يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد
احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط
في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحديد جهة البعد واليه
اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان الضمير في حشوه يستحيل لان يعود الا المحيط
لاستحالة لان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اي يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط
سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات
فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد
وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين مقابل باحدهما لا من حيث انه واحد والمقدر خلافه

والما الثاني

والما الثانيا فلو حصل احدهما لان كل جسم يفرض بين جسمين متباينين انما يتحدد به جهة القرب واما
جهة البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد لو كان خارجا
عن الجسم فالبعد عنه الا الى فان لكل حد يفرض انه غاية البعد فوراء ذلك الحد ابعد منه بالفعل
بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم فانه يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى لان كل حد يفرض ورائه
لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واشار اليه بقوله ما لم يكن محيطا وربما توجه هذا المقام بان
من كل جسم الا الآخر ابعاد لا يحصره والجسم الآخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده
دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المتن
لا يخفى ان هو جهين نظرا اما في الاول فلانه لان اريد لان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة
لا يحتاج الى المحدد وان اريد به البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا يحتاج الا المحدود وان
اريد به البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد
لا يتحدد بالجسم الآخر فمسلم لكن لا يلزم منه لان الابعاد الموجودة بينهما لا يتحدد بل لا يلزم منه
لان جهة السفل لا يتحدد به دائما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع الابعاد من الفوق
وهو ممنوع ولان اريد به لان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الآخر فلا نسلم لان ذلك البعض جهة
السفل لانا نقول قد عرفت لان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى لان اي بعد فرض من جهة
الفوق في كل جانب يفيد الا جهة التحت واي بعد اخذ من جهة التحت فهو الا جهة الفوق وعند
هذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح المقام ما ذكره في الشفاء ان كل جسم من الجسمين
المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب حتى يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع
الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد متشابه بنسبته الى ما هو خارج
عنه بنسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز لان يتوهم في كل جانب
جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك
الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة ولنثبت من مقابلها

الشيخ م

ادلام كلام الشيخ المحقق البرهان ... سهوا ولا نعبأ بالتكرار فرددنا ما كلام الشيخ م م م

الوهم م

لكن الحركة المستقيمة اما جهة لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس
والحاصل لو تحدد بجسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبا منه وجب ان يكون كل قريب منه من اي جانب
هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع الابعاد بالجسم الآخر كان محيطا وان
لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن واحدة في ابعاد مختلفة
من الجسم الاول لجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان
كانت واحدة في ابعاد مختلفة وبه جهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام لجسم واحد
محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في
الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات
لا تتناهى والجسم الآخر المباين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك
الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص هو ثابت في التحديد فيكون تحدد الجهة
في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين
لزم الدور والا تسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا الا من حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث
الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد
عنه لا يكون محدودا بل لا بد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المط
فان قلت لا حاجة الى هذه التطويلات بل اكثر هذه المقدمات مستدركة اذ يكفي ان يقال الجهة
لما كانت طرف امتداد فيتحدد بها اما ان يكون في جسم او جسماني لان تعين ذي الوضع لا يكون
الا بذي الوضع ولا بد ان ينتهي الاجسام لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك انه يتحدد به جهة
القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغيره مح اذ البعد عنه غير محدود
والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يحدد بكيف ما اتفق بل من جهة الاحاطة فيتحدد بسطحه
جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المط فنقول لا شك ان هذا محصل البرهان و
خلاصته الا ان الشيخ انما زاد التقسيم الاول وهو ان يتحدد الجهة اما في شي امتد به

او في غيره

او في غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لا تناهيها فانه
لما ثبت ان الكلي لها الجهات الحقيقية وهي لا يتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد
ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اي الى تجويز
وجود ملا متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض الله تحدد الجهتين في الخلاء مع انه
بين استحالته فقد نبه بذلك على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى
استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثاني وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما يسبق
الى الاذهان العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت هذا ما يتعلق
بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المتعينتان بالطبع يمكن تعين وضعهما اي تحدد الجهتين وهو
تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء فالملاء المتشابه قسم والخلاء قسم آخر وقد
جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء انما لما كان متشابها لان المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة
التحدد فيهما مشترك فصار قسما واحدا وهو مع ثلاثة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه
ليس اولى بان يكون جهة من سائرها وقد اشار ههنا الطبيعي الا ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى
فيه استدراك لان اي جهة من الجهتين يفرض ان كانت مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان الاولوية ليس
يتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان بعض حدوده
ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله المفروضة البتة
مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض
لا فانا لا نعني بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلا والجهتان انما تحدد بهما بحسب الطبع ويمكن
ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة في نفس الامر وكلامنا في الجهات الموجودة وثالثها
ان الحدود فيهما غير متناهية والجهتان المتعينتان ليستا الا اثنين فقوله وكون الجهتين بالطبع اثنين
نشر لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية
مفروضة او متشابهة فقوله فلا يكون الجهتان المتعينتان منهما والا فلا امتناع في ان يكون الاثنين

واما اي مختلف في الوهم الحس على محاذاة
كلام الشيخ للشيخ قوله متشابه صفة الملاء م

اشارة م

من المحدد لعدم التناهي وح يمكن هذا الوجه يستلزم مستدركا ولما بطل ان يكون تحدد الجهة في منتها به بتعين لان يكون لشي مختلف وذلك الشي لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لا تعالى لانه اريد بمحدد الجهة فاعلها فلا نم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا ولئن اريد به فاعلها المحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد لانا نقول المراد به ما يتميز به وضع الجهة ومن البين ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وكان الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحددها في مورد القسمة واما الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل امتداد طرفين وكذلك الثاني بالطبع فقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا مستدرك لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد الجهتين بل في تحدد جهة واذا قيل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق وسفل ولا يتحدد بالجسم الواحد من حيث هو جسم واحد جهتان بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير استدراك واما الثاني فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعا وهنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفي ان يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد لو كان محددا لا تحدد به الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا تتوقف عليه لان المحيط كاف في تحديد امتدادين الا انه لا ان يقال في تحديد طرفي الامتداد كما هو في المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين فبطل لو صين تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتحدد لكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد بشيء منهما فالجهتان لا يتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه فعلى له

فاذن

فاذن لا يتحدد الجهتان بكل واحدة منهما والصواب فيه ان يقال لا يتحدد الجهتان بهما لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين بكل منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فانما ثبت ان لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين مكتنف صار مقدمة فيه على ان الدليل بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهات وابعادا ووقوع الجسم الآخر فيها في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس بلازم ووقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا لمانع منع وقوعه في الجهات الاخرى وعلى البعد الآخر فيكون المانع مؤثرا في التحدد بتعيين وضع الجهة والشيء انما يؤثر في تعيين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى الغاية في جميع جهاتهما والابعاد على السواء وح يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان بمخصص وههنا نقضان اجمالا وتفصيلا اما الاجمالي فهو انه ينتقض بالمحدد فان وقوعه على البعد الآخر بعدم المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول او اقصر ليس بلازم ووقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو انا لا نسلم ان وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس بلازم ووقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر ولم لا يجوز ان يكون له صورة نوعية تقتضي حصوله بجهة معينة او بعد معين ولا مادة لا تستعد الا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الآخر اذا اقتضى بطبيعته او بمادته بعدا معينا امكن حصوله في الابعاد الاخر ويد لذلك البعد بالنظر الى طبيعته وذاته فيكون ممكن الحصول في ساير جهات الجسم الاول بالنظر فالسؤال لا يرد ان على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسبة في ساير الجهات الجسم بل على الشيخ حيث ضم مع الجهات الابعاد وعلى انه امر زايد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والآخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المط فهو ان كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي الى جهة حتى اذا فارقه الاول

المط في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على المحدد فلا شك ان معارضه بالقسر ويكون عن جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون متوجها الطبيعي حركة

يكن متحركا من تلك الجهة واذا عاد وده يكون متحركا اليها والجهة التي موضعه الطبيعي واقع فيها هو اذا كان ذلك الجسم حاصلا فيه اولم يكن ولو كان تحدد الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع فيها كما كان عند مفارقته وليس كذلك والا لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه يمتنع ان يكون محددا للجهة وينعكس الى ان محدد الجهة يمتنع ان يفارق موضعه وكل ما يمتنع ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة لا سيما الحركة المستقيمة نتيج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المط وقوله يكون موضعه الطبيعي محددا للجهة له لانه اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا فيما يلي الجهة حتى اذا تحرك الجسم الى تلك الجهة واذا تحرك عنه تحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة الى جهة وقد تحيل ان يكون محدد جهة موضعه الطبيعي لا بمعنى الاضافة الى الجهة الا الموضع الا ان الموضع واقع فيها كما فسرناه واما المط الثاني فبيانه ان محدد الجهات متقدم على الاجسام لانه لا يعقل ان يكون من شانه الحركة الا الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه يتحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول المدعي اللازم هو المط وليس بلازم ليس بمط اذ المط هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث انها من شانها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متاخر عن الجهة او معها واياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه فان قيل ان غير قايل ان يقول ان الشيخ في الفصل يطلب بيان امتناع الحركة المستقيمة على المحدد وتقدم المحدد على الاجسام ذوات الجهات وهما حاصلان من غير تقييد الحركة المستقيمة على المحدد في مقدمات الدليل بانها الى الموضع الطبيعي اوله بان يقال ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة له لا به واما تقدمه على الاجسام المستقيمة

الاول م ... والمعاود الذي موضوع الطبيعي ... م م م

والجسم الذي ... يفارق موضعه الطبيعي ... ليس متقدم على الجهة م

الحركة

الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحدد الجهات مطلقا فان برهان تناهي الابعاد كاف لذلك بل لتحدد الجهات المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايزت بالطبع لان الاجسام تطلب بعضها وتهرب عن بعض وانعكس الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع الى فوق والثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع هي جهتا فوق وتحت فلا بد من محدد يحددهما وقطع النظر عن الجهات المتغايرة بالوضع هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحدد الجهات والكلام في تحدد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى مقدم على الكلام في هذا المقام من تيسير في ايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مسئلة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان توجه الكلام بان الفائدة في تقييد الحركة بان يكون الموضع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد مقدما من حيث تمايز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة

اعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة للشيخ في هذا الفصل تردد الى احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن التردد اما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظ ولئن يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المع بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

بعض م

لما كان كلام على اثبات المحدد للجهات المتمايزة بالطبع ... الطبيعية ... للاجسام م

المتغيرة ...

في ... المقام م

الاجسام م

الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا ... رفع المحدد يوجب رفع م م م

لا وجب رفع المحدد ولا نعني بالتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث وجب رفعه رفع المتاخر
من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى في تحديده هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة
لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية فان لم يكف فيه لم يكن تقدمه فيه الا بالطبع نقول لعل التردد علمهائ
في الكفاية واما التردد الثاني فاشار اليه بقوله والله لم يذكر الشيخ وهو ليس وجها اخر لتشكك
الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث عن التردد الثاني على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما
لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم والله اي ونقول الله وقال الامام
هذا التردد لا وجه له بل الا ليق بما ذكره في النمط عن الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات
الجهة لان عدم الخلاء من وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تاخر وجود
ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تاخر عدم الخلاء عنها والمتاخر عن الشيء يمكن معه
انه اذا تاخر وجوده عن وجوب الشيء لم يكن حاله مع وجود الجهات معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في
ذاته ممتنعا لغيره وانه محال وهذا الوجه لا يمتنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة
لتاخر عدم الخلاء عن المحدد وتاخره عن الجهة والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه
وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة
غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة
ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة
ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا تذنيب
فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه
وبعاوده اما ان لا يكون له موضع فهو محيط على الاطلاق ولو كان له وضع بالعكس لا غيره ودلك م
واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق والمكان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره
بالفاء واما تعريف المكان بالسطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان فتعريف الشيء بنفسه
والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن الجسم المحيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط

على الاطلاق

على الاطلاق وغير محاط ولا ما عداه محاط به فان عنى بقوله ولا ما عداه ما هو محاط مع انه محيط مما هو م
لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطا غير محيط وان عنى به ما هو محاط غير محيط لم يصح قوله واما نقطا كرا
القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن وضع بالقياس
الى الامور الداخلة اللهم الا ان يجعل المقسم الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة
ولعله لا يكون لهذا المحدد الاول الا القسم الاول لا شك ان البرهان ما دل الا على ان تحدد الجهتين
بجسم واحد تحدد بمحيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فغايته ما في ذلك ان المحدد لا بد ان يكون محيطا
واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا
والله اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان وان لا يكون فهذا اثر دد لعاره ولم يلزم منه ان يكون له مكان ام لا يكون له مكان
الشيخ وانما لم يحقق احد القسمين وترك الامر على الاحتمال فان الشيء لا تعرضه تحديد الجهات
وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالاخر
واقول التشكيك ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق او غيره فان
ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا او محاطا وعرض انه عليه م
قد احال في البرهان ان يكون تحدد الجهتين بجسمين احدهما يكون محيطا بالاخر فكيف جوزه ههنا
واجيب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما محيط بالاخر ويتحدد احدى الجهتين
بالمحيط والاخرى بالمحاط واما ههنا فالمراد تحديد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فان احدهما
من الاخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق وانه
محاط لا انه محيط على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يشكك
في ان محدد الجهة هو المحيط على الاطلاق او غيره بل شككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق
او غيره فما الفائدة في قوله بالاول فنقول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح نعده ل
فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد جهته فيه حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حشوا
فانه اذا كان محاطا بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط الى

يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا ما يتحدد به الجهات بالذات ولكنه
ليس الا في لان محدد جهات الحركات المستقيمة محاطا ومحيطا على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد
الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول
قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحدد موضعه الى غيره لان محدد
موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول
وفيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا في تحدد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات
الحركات المستقيمة والاولى ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه لو
كان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها و
الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت وقد فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق
واما جهة التحت فاذا اخذ الاشارة منها لا يكون الا جهة التحت بل الى جهة الفوق على الدوام
سبب التردد هو ان الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول
ان يقول انا لو قدرنا وجود جسم غيره لم يحصل في حشوه ساير الافلاك فانه يحصل به وحده
طرفا القرب والبعد عنه فاذا كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تاثير في ذلك
فلا يكون المحدد الا هو وخط الفساد لانه لا يلزم من ان يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين
على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محددا على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول
المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر
فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يعرض تحدد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم بالمحاط ايضا
كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول
هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك
حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احديهما
اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من قوله

مراجع

متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه ممتنع بل المراد انه
اذا كان للجهة امران يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة
لتحدد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة استند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله
هذا الكلام اما اشارة الى المدعي وهو ان محدد الجهات الفلك الاول لا الاول واما اشارة
الى الدليل فان اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك
الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب
يتحدد بالمحيط وجهة البعد بمركزه وان اشار به الى المدعي كما دلت عليه ظاهر كلامه كان معارضة
غير تامة وانما يتم لو كان استناد التحدد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع
اقول اما وجه تقدم المحيط فهذا جواب للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم
على المحاط في الوجود الا انه قد مر انه محتاج اليه في تحديد موضعه فيكون متقدما عليه حينئذ
تحديد الموضع وسيأتي له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه في مرتبة الابداع
واما الجواب عن الشك الثاني فبنقضين اجمالي وتفصيلي اما النقض الاول فهو انه يقتضي ان
يكون محدد جهة الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا انما يطلب مقعر
الفلك او مقعر النار والاول باطل والا لكان بالعرض في موضعه الطبيعي دايما فتعين الثاني
فيكون مقعر النار محدد الجهة الهواء ولا قايل به واما النقض التفصيلي فهو انا لا نسلم ان النار
اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محدد الجهة غايته ما في الباب
ان يكون محدد المكان الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع
كون فلك القمر محدد الجهة انما على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين تتمايزان
بالطبع اذا فرضنا متحركا كالحجارة على حجر النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق
ففلك القمر لا يكون محدد الجهة الفوق فان قلت النار خفيف مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق
هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه

يطلب لئن يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق

قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض بانا لو فرضنا حجرا كان

على الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه يتحرك الى فوق لا من فوق واستحالة هذا الفرض لعدم الشرط

وهو الفضاء وكذلك استحالة ذلك الفرض لوجود المانع وهو لزوم الخرق والالتيام ممنوع على الاصل

والاول ما الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مر في الدرس السابق انما يخلى

لئن يكون متقدما في رتبة الابداع ظاهر هذا الكلام لئن المحدد الاول متقدم على ما دونه في الوجود

والابداع لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح اولا بقبله الوسايط واخرى بالتقدم

في تحديد المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية ولئن لم يكن محددا

لجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع فتقدمه اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع الى ما ذكره

الشارح من قبله الوسايط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا نزلت من المبدا الكون وصولك اليه

قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محدد الجهات سائر

الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع

من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث

انها ممكنة بدون العكس كان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعروف ان الجهات

الاول م

المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك محددا لجهات

سائر الاجسام فلم يبن الكلام على انك فيه دون غيره ولكن ثبت ان وضع ما يفرض

له اجزاء فيلزم مستديرا وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يتحدد به جهة القرب

بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة يكون نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة حتى

لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والا لم تكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا

نعني بالمستدير الا ذاك هذا بيانه في قلبنا والما الشارح فلما احتمل كلام الشيخ على امرين احدهما ان

اجزاء المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد بيانهما على التفصيل اما الامر الاول

فقوله

فقوله لئن المحدد الاول لا يجوز لئن يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها لو

كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه وكل من تلك الاجزاء

مختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا تتاخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة والاجزاء

متقدمة عليه فيلزم لئن تتاخر الجهة عن تلك الاجزاء ولا تتاخر عنها وانه محال واما الامر الثاني

فبقوله ويجب لئن يكون الاخره ونحن نقول المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات الحركات

المستقيمة الطبيعية فاما لئن اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من جهات الطبيعة

فهو ممنوع وذلك ظاهر ولئن اريد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فلكن الجهات المتاخرة عن اجزاء

المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا تتاخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه

والجهات لا تتاخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات المتاخرة عن اجزاء

لزم

المحدد هي جهات الحركات الطبيعية وتتاخر عنها بحسب الذات دون التحيز وهذا السؤال

وارد على دليل الاستدارة فيه مزيد وهو انه لو صح لزم لئن لا يكون المحدد الا سطحا لانه لو

كان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء الذي في المقعر وبعضها ابعد عنه

فيلزم تقدم الجهة على محدد ها لا يقال هذا وارد على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا نعني

بكون المحدد مستديرا الا انه يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب

الى المركز من بعض وهو ثابت بما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء لئن لا يكون المركز في غاية

البعد من السطح المحيط واما ما اسنده لو اعلم من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء

جهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس مجرد سطح بل هو جسم له سطح فيلزم من اختلاف

اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور الجسم البسيط هو الذي طبيعته لما توقف هذا

التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا في بيان معنيهما فالطبيعة تطلق على معان

والمعنى المقصود ههنا انه مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ففي قوله ما

يكون فيه ضميران ضمير مستتر في يكون وضمير بارز في فيه واما المستتر فرجع الى المبدا واما البارز

قال اما انى الطبيعة مبدا اول لحركة جسم يكون ذلك المبدا فيه ولسكونه بالذات وليس المراد من
المبدا العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة ولو كانت الطبيعة علة تامة للحركة
يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدا للحركة والسكون
فلو كانت علة تامة لاجتمعا في الوجود وانه محال بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على امر
شرطي يعتبر الحركة مع عدم الحالة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها الاربعة وبالسكون
ما يقابلها وبالاول القريب الذي لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الارضية لانها
وهي النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبايع تلك الاجسام والقوى
اعضائها اليه فيكون بين النفوس والاجسام المتحركة وسائط هي طبايعها وقواها مثلا النفس
النباتية تحرك العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار في الوان من الخضرة والسواد
والسواد فتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار اولا ولا النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات
فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحركاتها على ما فصلت
في الطبيعيات فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدا اول
اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك
فان النفس تحرك العناصر في الاقطار وفي الكيفيات بواسطة الطبايع وهي محركة لها
وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادي الصناعية كالبناء فانه مبدا الحركة للآلات
من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصائغ فانهما مبدآن لحركة الخشب وحركة المطرقة
على الذهب والمبادي الصناعية لا بد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادي القسرية واعلم
ان الحركة القسرية انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة
ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته
فان الفاعل والواسطة لا يتخالفان في الفعل القاسر محرك اول وكذلك طبيعة المقسور بحسب
تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدام

القدامها

ما يكون حتى يكون حركته بالذات لكنه يستخر القاسر ويكون حركة على الملاايم
احترازه
حركة بالعرض وليس يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركة
في تلك الالوان والحركة انما هي مستندة الى العناصر والثمار
الكتب الطبيعية
بالذات اي لا لكنه يستخر القاسر

القدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدا افنا الحاجة الى اخراجه بتقييد ما يكون فيه فنقول
هذا الجزء كان هو المبحث الا ان القاسر لما شابه في ذلك المبدا الفاعل حتى سبقت الاوهام العامية
الى ان البناء فاعل للبناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات
بالعرض فنقول في بيانه قد اعتبر في التعريف امران المحرك وهو المبدا والمتحرك وهو ما يكون
فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات لا عن خارج وبالجملة
هذا القيد عن طبيعة المقسور فانها مبدا للحركة القسرية وليس يتحرك بالذات بل بالقسر
او في متحرك بالذات فليس طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق
بالمحرك حتى لا يكون حركة بالعرض واياما كان فهو احتراز عن مبدا الحركة العرضية كطبيعة
النحاس من حيث انه كالصنم فانها وان كانت مبدا قريبا لحركة الا انها ليست محركة له
من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او كالنحاس
وكالسفينة فانه يتحرك بالعرض وطبيعته مبدا للحركة العرضية لكن لا يطلق عليها الطبيعة
بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن
فلا بد وان يكون لحركته وسكونه مبدا فمبدا حركته وسكونه اما بتوسط شيء او لا بتوسطه فان كان
بتوسط كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبايع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما
ان يكون ذلك المبدا في الجسم المتحرك اولا فيه والثاني كالمبدا القسري ليس بطبيعة وان كان
في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدا للحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور
فانها مبدا للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدا
للحركة الوضعية اولا بالعرض فاما ان يكون مبدا للحركة بالعرض كحركة الصنم من النحاس فان مبدا
الحركة في النحاس مبدا الحركة الصنم بالعرض فهو ليس طبيعة من هذه الحيثية وان اريد الصنم
باعتبار الحركة فيقال مبدا حركة الجسم اما ان يكون مبدا الحركة الذاتية اولا ومبدا الحركة
الوضعية اولا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدا الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدا الحركة

بالعرض او مبدء الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية لغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة
ذاتية لا بالعرض او سكون ٢ وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج
النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها فنقول
الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اسية وهي الحركة الارادية للحيوانات ٢ الكم
كالانماء واما في الكيف كما يحرك النفس في الالوان والنفس لا تفعل الحركات الا بتوسط
بواسطة طبايع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه الطبيعة كما في الصعود
ولهذا الحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها الكائن
بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى النفس فان اقل ما في الواسطة والمبدء ان
يتوافقا في الحركة نعم انما يحرك النفس الحركات الكيفية والكمية بواسطة الطبايع
فان النفس تنهض الطبايع للحركة في الاقطار او في الكيفيات فيتحرك ولا تخالف بين
الطبايع وبين تلك الحركات فالتقييد بالاول ليس يخرج النفوس بالقياس الى الحركات
الكمية والكيفية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا قيد التعريف بالقيدين وحدة النهج
وعدم الارادة خرجت بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المتحرك اي بالذات
لا بالعرض اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وعلى التقديرين فاما بارادة او
لا فالحركات منحصرة في ستة بين المتحرك ق م ومبادي الحركات الذاتية الغير العرضية
في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة
النفس عنها والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف
بها بالطبع او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه فيما يقارنه وغير العرضية اما القوة خارجة
عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية والثانية الثلثة الذاتية وهي اما بسيطة
اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما بالارادة وهي الفلكية او لغير
ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون والثانية

الحركة

فالطبيعية ساير الاجسام

واما حركات

الطبيعة لا

ل م

الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا وهي التسخيرية
لحركة النبض وثانيها انها لو كان مبدء الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية
ومع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها ان النفس
الفلكية قد خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذ لا منافاة بينها وبين الطبيعة
فلا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع
عن الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفاء ان الاجسام انما يتحرك حركات ذاتية
عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما ان يحرك بالفعل بالارادة او لا يحرك
بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون متفننة التحريك والفعل او يكون
والاول يسمى طبيعة كالحجر في هبوطه والثانية يسمى نفسا نباتية كما للنبات في نموها ولونها
فانها تحرك لا بالارادة حركات في جهات شتى تعرض لها شعبا للاصول وتعريضا وتطويلا
ولكن حركت بالارادة في الجملة فان لم يتفنن تحريكها فهي النفس الفلكية كما للشمس في دورانها
وان تفنن فهي النفس الحيوانية وقد حدت الطبيعة بما ذكر فقولنا مبدء الحركة اي مبدء فاعلي
يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اولا احتراز عن النفس فانه مبدء
لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بالحركة في الحد جميع الحركات الذاتية
وما في الشفاء ودعا مام فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد
ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان
النفس الفلكية يخرج عن الحد كما يخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لا على الحركة
كما اورده آ انذفع سوال الحصر لان النفس الحيوانية ولئن كانت مبدء الحركات غير ارادية بحركة النبض آ
الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان لا يكون تحريكها
من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما يصدر عن الفلك بالارادة
فيتوقف صدور الحركات الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته

النوعية بغير ارادة وشعور وهي مبدا اول لجميع حركات الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لا محالة
والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة اما قربه واحدا غير مختلف لقائل ان يقول قد ذكرتم
ان الطبيعة يطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من
الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلا نم ان كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الاشيا
غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان
المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذيان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله
على نهج واحد لا يقتضي الاشيا غير مختلف ولا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا انه لا
يقتضي اشيا غير مختلف وكلامنا في هذا الاعتراض الا اذا اجرى الكلام على الوجه
الذي نقلناه من الشفا هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة لا تقتضي اشيا غير مختلف لا شك ان في هذا الكلام [illegible] لان الحد الاوسط
ليس بمكرر الا ان المراد في المقدمة الثانية ان كل ما له طبيعة واحدة لا تقتضي
الا اشيا غير مختلف وح يكون الانتاج منافيا للامام المقدمتان لا نسلم ان الجسم
البسيط لا يفعل الا اشيا غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنه اشيا مختلفة
وانت تعلم ان المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول وفي بعض الحواشي ان منع الامام
على المقدمة الثانية وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه صرح
في الفصل الثاني لهذا الفصل ان كان طبيعة اذا خليت وطبعها لم يقتض الا وضعا معينا
وموضعا معينا وشكلا معينا ولا يكون ذلك الاقتضاء دائما لا في وقت دون وقت
او في حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور لا يرد عليه وضع المقدمتين
لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياسا هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشيا مختلفة
والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشيا مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة
واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وما له قوة

حيوانية

حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية ويمكن ان يقال في
تركيب القياس كل ما له قوة حيوانية يصدر عنه اشيا مختلفة ولا شي مما له قوة حيوانية طبيعة واحدة
يصدر عنه اشيا مختلفة فلا شي مما له قوة حيوانية بما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا الجسم
البسيط ما له طبيعة واحدة ينتج المطلوب وهذا كلام على سند المنع ولا حاجة اليه فانه
لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع السند لذا اسمعنا توجيه هذا المقام من الفصل حله الكتاب
وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشيا غير مختلف
على انه يكون لازما عما قبلها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها الا اشيا غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم الا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة
الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون للجسم
البسيط قوة حيوانية كما له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها
لا يختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهي افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان
لا يقتضي الجسم البسيط الا اشيا غير مختلف فعلى هذا اقول قول الشارح هذه نتيجة لقوليه ان اراد انه
نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله كل ما له طبيعة واحدة
لا يقتضي الاشيا غير مختلف فهي ممنوعة وانما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية
وكذلك المنع على قوله وكل ما له قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ما له قوة حيوانية
لا يكون له طبيعة واحدة او على الكلية القائلة لا شي مما له طبيعة واحدة يصدر
عنه اشيا مختلفة فكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لا يقال لو كان في الجسم البسيط
مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى يخالفها لكان فيه تركيب قوى فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول
ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لو
فرضنا ان يكون في النار طبيعة يقتضي حرارتها وطبيعة اخرى يقتضي يبوستها واخرى
يقتضي خفتها لم تخرج عن بساطتها كما ان اجزاءها كلها في جميع تلك الطبايع

بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا يخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار
عموم الافعال الذاتية في حد الطبيعة على ما مر يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن وضع وشكل
اي جميع الافعال الذاتية على ما مر في ...
معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي
وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضي مواضع معينة بل تقع في اي جهة اتفقت
فان الجزء الهوائي ربما يكون في جزء من مكان الهواء وربما يقع في آخر قلت ان
المراد به الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسائط فالجسم البسيط الكلي يقتضي موضعا معينا
وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب وما يؤيده
هذا ان الشارح سيصرح بان اجزاء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه
نظر لان الجزء البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك كيف
... هذا الطبيعي وذلك الحيز الطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلي وطبعه لا يصل بالكل
فلا يبقى جزءا فما دام جزءا موجودا فهو لم يخل وطبعه لكن لا حاجة الى تخصيص الجسم
البسيط بالكلي ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان الكل
... اجزاء جنس مع ان نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد
به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابها في
جميع الاجسام المركبة وليس البسيط فيقول اعتبار الاختلاف والتشابه في جميع الاجسام
بل في البسائط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسائط والآخر
متشابه فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم بالموضع والشكل وقوله واشترط يدل
على انه شرط زائد وليس كذلك لانه اذا عرض تأثير غريب لم يكن خلي وطبعه
فهو عطف تفسيري وحمل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انا لم نورد
الموضع البين لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا بد
عنها له وجب ان يحصل له وضع معين اعني لا بد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان

هناك

هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر بالقرب او البعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد
ان يكون له حد واحد كما للكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وفي النسخ المراد بالوضع
على تقدير ان يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه ما تقتضيه بأثر غريب
من خارج الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع ح لان الشكل هيئة الحدود والوضع يكون
المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول للامام ان حمل الوضع على المقولة
الا انه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يقتضي
المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود امر في الخارج وايضا السؤال
وارد على الموضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للحاوي فوجب ان لا يكون
مقتضى طباع الجسم واما اغناء ذكر الوضع عن ذكر الشكل فغير معيب لان غايته ان اعتبار
الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم
يغن عن ذكر العلة ولو كان الطباع مبدا لهما او لوجوبهما لزال عنه ...
لهما فيه منع ظ فان المبدأ هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف
لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة
التامة للاستيجاب والا تحقق لا يستلزم الا الاتحقاق لا لا لزوم العلة التامة
للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يقولون باطلاق المبدأ على العلة التامة كما صرح به
في تعريف الطبيعة والا في الزمان لو قال مع ان ذلك او مبدا او جوبه لا يحتمل
ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيجاب
واعلم ان الجسم اما بسيط والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لان الجسم البسيط
له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا واما جزء البسيط
فمكانه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد الموهوم او الخلا
ولو كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل لا جميع السطح

فان شئنا من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلا والابداع تقابل التكوين
على اي الايجاد الذي يكون مسبوقا بزمان وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا
فان الايجاد اما الذي يكون مسبوقا بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان
فان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة دون
زمان كالافلاك وليس هنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث
فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع فيه نظر اما اولا
فلان المركب ولو كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد
في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان البسيط قسرا او لو
كان الكاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب خلو مكانه الاول ممنوع وانما يخلوا
لو لم يتحد بتحليل الجسم الذي حواليه واما ان مكان المركب ما تقتضيه غالب اجزائه
على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب
مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما تقيد الصورة النوعية التي للمركب مقتضية له
ثقلا عظيما كالثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من
صورته النوعية واما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب
شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا يستقل الى شيء
منها بل يبقى حيث وجد وفي احد النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه بالجسم
وح يكون الضمير في عنه يرجع الى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات
العناصر الكلية اياه متساوية كتساوي جذبات قطع المغناطيس للشيء وهذا مجرد
تخييل لان هناك حدا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق
طبيعي وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه بالجملة فلا يعود الضمير
الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعني ان محاذيات اجزاء المركب متساوية

فلا بد لن

فلا بد لن تعالى منه لا عنه لان المركب منشأ المحاذيات لا ان المحاذيات مد متجاوزة عن المركب
شرع في الشكل المدعى ان الشكل البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة
في الجسم البسيط واحدة وتاثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله
مستديرا لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا وآخر خطا وآخر نقطة وفيه نظر
لا نا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها ولم لا يجوز ان يكون
له جهات واعتبارات يصدر عنها بحسبها في مادة واحدة آثار مختلفة والتاثير
ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا
اما المعارضة والنقض فقوله فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة فتقريرها ان البسائط
لا يجوز ان تشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة
كما ان اختلاف جهاتها في المكان يستلزم اختلاف جهاتها في الطبيعة واجاب بان اختلاف المعلولات
يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تنافي
اللوازم يستلزم تنافي الملزومات دون العكس فان قيل الاشتراك في المعلول اذا
لم يستلزم الاشتراك في العلة بطريق الاولى لا يستلزم اختلاف العلل حتى يمكن استناد الشكل
الى الجسمية المشتركة كما يمكن استناده الى الطبايع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق
الى ان الشكل طبيعي اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير
وعروض المقادير يستلزم مستندة الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم
الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق
والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصور النوعية واما النقض المشار اليه بقوله
ولقائل ان يقول فتحريره ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا
والكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت
وطبيعتها وجب ان تعود الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة من العود

وزمان كالاجسام المحدثة والتكوين الحادث مسبوق بمادة ام

او ان الارض بسيط وهي مستديرة الشكل ...

فان قلت لو كانت البسيطة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء الا رضيه
فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشي ولما يمنع عن حصوله وهو ابين استحالة ذلك
اجاب بان المنع بالعرض وهو جايز وعرض الفاضل الشارح اعترض الامام على الدليل
المذكور بطريق الاول انا لا نم ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم
لا يقتضي وضعا معينا مع انه لا يخلو عن وضع فلم لا يجوز ان لا يقتضي الجسم شكلا معينا
وموضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه يلزم
بعلم بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل
المعين مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلي وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع
لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظر لان لزوم الشكل والموضع المعين ليس
من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية الابعاد ولا شك
ان الجسم لا يقتضي من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يعرض الشيء بواسطة ليس هي بالذات
لا يكون عروضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن الحاوي
فما لم يلاحظ حاويه لا يقتضي بان له مكانا بمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي
بالمكان وهذا قد مر مره الطريق الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له
اشكالا مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتمم والخارج
المركز شكل ولكل من المتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على بعضه فيها
تدوير او كوكب وللفلك شكل وللنقرة شكل آخر وللتدوير والكوكب
شكل آخر مخالف له وهذه الاشكال المختلفة اما ان يكون قسرية وهو لا يجوز
لان يكون شيء من احوال الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا قسر دايم والا
لزم التعطيل في الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم حصول افعال طبيعية واحده
هو فان قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال التداوير

والنفوذ

والنقرة والفلك مستدير غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور
فيه فيقول الدليل هو ان تاثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل
وجب ان لا يختلف الاشكال التي يدل على كونها مستديرة وقوله متممات الافلاك والنقر مخالفة لما
تقتضيه الاستدارة ليس معناه ان الاشكال الحاصلة لها مقتضى استدارة الفلك الذي شكل المستدير الذي
للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صوره واحده بل من اختلاف الصوره
والفعل لا يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعيه
تقتضي كريه شكله لكن تفصل بصورة اخرى اوردت منه كره اخرى هي خارج المركز او تدوير او كوكب
فحصل له اشكال مختلفه فان قلت حلول الصور المختلفه لا بد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعداداتها
مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب بمنع الحصر فان من الجائز ان يتصل صوره كماليه
تبعض السبب بل في الفطره الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعاله كما جاز اتصالها ببعض المركبات
لامور تعود الى القوابل مع الفطرة الثانية والصورة الكمالية التي لا تفارق الى البدل اما انها لا تفارق
اصلا كالصورة الفلكية او انها تفارق بلا بدل كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت
حلت ببدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة
للبدل كالصورة المنوية بقي ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى اما كانت
صورة الفلك الكلي فلا بد ان يسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج
تختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع
صور العناصر في المركب باقية وحل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه
وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان والآخر انه لو كان في الفلك صورتان كان
فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة
وللجزء الآخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من الجزئين كان فيه تركيب قوى وههنا
تختص بالخارج قوة ليست في المتممين الا انه لا قوة فيهما ليست في الخارج ولكن

عن سندره فانه ظ الطلاق [illegible]
هو [illegible]

في الفلك تركيب. قوله والا فجوابه الجواب عن النقض لا بد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل
وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صور مختلفة هي مبادي لاشكال مختلفة
فلم لا يجوز في البسيط حتى يكون صورها مبادي افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا
وجوابه ان كل صورة تعرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا يختلف
تاثيرها فلا يقتضي الا الشكل المستدير والا فجوابه ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك
وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتمم افرادا من نوع الفلك
لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع تعدد
الصورة الا وانه يلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا ابو حرب انحصار المبدع في شخصه
فان قلت هذا السؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته تنافي الصورتين لا محالة فيقول نوعية
الخارج ان لم يتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر منه وان توقف كان الخارج مخالفا
في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان يمتنع بساطة الفلك الكلي فما الحاجة الى
الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو
ان متمم الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس يقتضي عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة
الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل واتم الفلك المكوكب له نقرة يركز
فيها الكوكب وتلك النقرة في جانب من الفلك من جانب مما فعلت طبيعة الفلك
في مادته فعلا متشابها ولعل الشارح انما غير هذا التقرير لان اختلاف الاشكال الا الفعل
المتمم ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف
الثخن ونقرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا من نوع واحد كما في اذا اشتمل
على السطح والخط والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدا
لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة ومحلها
ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان

ام يحس مجرد صورة الفلك بدون صورة اخرى وقع توقف نوعية مرم

كرات

كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك الفعل في محال مختلفة فيكون
الحيوان الذي يجمع الكرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن
اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يحدث بطلايع
الاجسام ما منعها عن ذلك والجواب انا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة
ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب
فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة فعلت في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل قوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة
في واحد واحد وذلك ممنوع   يريد اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا لا اعتمادا عندهم الميل اما الى الفوق وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم
انما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها تحدث اولا الميل الى الحركة ثم تصدر
عنها الحركة بواسطته والقاسر يحدث ميلا في المقسور فيتحرك فانا نعلم بالضرورة ان الرامي يجد
حالة في السهم يتحرك بحسبها وسبب احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف في الشدة والضعف
والطبيعة لا تختلف بها وحدها لا يمكن اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة
والضعف فههنا مقدمات ثلث الاولى ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع
في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطا فهي
لا تخلو عن حد من السرعة والبطوء والسرعة والبطوء يقبل الشدة والضعف لان اي
حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطأ منه وقوله هو في واحد
بالذات معناه ان الحد الذي هو سرعة بعين الحد الذي هو البطوء وانما صار ذلك الحد
سرعة بالاضافة الى حركة وبطوءا بالقياس الى حركة اخرى والغرض ان الحد الذي هو
سرعة وبطوء باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطوء وهو ليس يقابل الشدة والضعف
وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطوء فكيف ما هو كيفية يقبل الشدة والضعف

القوى

هو

والعوا نواع الكيف اربعة والسرعة والبطوء منها بل الحركة بعينها الحس بها ولا من الكيفيات
المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك
ظاهر بل السرعة والبطوء اضافيتان عارضتان للحركة لا انهما كيفيتان يعرض لهما الاضافة
وانت خبير بان ما بين العصتين اللبس ورد الاعتراض عليهما مستدركان لا حاجة اليها
في البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيتضح ان الجوهر لا يقبل
الاشتداد والضعف واما انه يلزم من ما بين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة
بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم يكن قابلة للشدة والضعف كان نسبتها الى جميع الحركات
على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط
بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف
احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الميل في شيء من الجنس
المعوقين واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الملاء وغلظه فان
قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف اولا فان لم
الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف
له من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف او يتسلسل وبعبارة اخرى
لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة لهما فلا بد من ميل آخر لا بين الميل
الميل من الطبيعة والاشتداد وضعفه بحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة
لانا نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان دفعت المساعدة على انه لا بد من
امر متوسط فلا نم انه هو الميل لم فلنسلم انه كذلك فنقول ليس المقصود من الكلام
اثبات الميل فان الميل بديهي الوجود محسوس في البين الواضح لانه حاصل في حركة
الجسم فانه يحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء
ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر ولهذا اعنون الفصل بالتنبيه

بل المراد

والسرعة والبطوء ليسا من الكيفيات المحسوسة
لانها المحسوس بالذات هو الاصوات والالوان
م م م

الصعود في المعلق والكائن في سراج
الحجر يكون الميل فيه اكثر من الميل في سرعة الماء
او في الاندماج والانتكاس كثير من
الحجر يكون الميل فيه اكثر من الميل في م م م

ما يعلمها الانساد

٨٧

بل المراد لزمين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة في ذلك وقد اشار
اليه في اول الكلام بقوله وبسبب احتياجه الى ذلك وغايته توجيهه ان الطبيعة قار الذات غير قابلة
للشدة والضعف والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة ان العلة
لا بد ان يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة لم يمكن ان تصدر عنها الحركة
فاقتضت اولا الميل وهو قار الذات قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه
بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان تصدر الحركة عن الطبيعة
بتوسطه فهذا محرر وبيان مناسبته ما وهذا الامر محسوس مع الحركة الانية الميل المحسوس
في حال الحركة وفي حال عدمها اما في حال الحركة فكما اذا حركت الحجر الى اسفل ولاقته اليد في مسافة
حركته فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التاثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذ لا يحصل في ملاقات
الحجر لليد الا انطباق سطحه الطالب على سطح اليد الطالب وليس بمجرد انطباق السطحين لا يؤثر في اليد ولذلك
ولذلك اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد انطباق السطحين بحسب ثقل الحجر فان المؤثر
والكاسر ليس الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله ويحس المدافع واما
في حال عدم الحركة فكما يجد الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن واليه اشار بقوله ولم يمكن
من المنع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما
الاولى ولم يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فلم يحس فيها اشار الى ذلك لان غاية ما فيها انه
اذا ضعف الميل في الجسم تمكن المدافع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في هذه الحالة
فلا دلالة للكلام عليه ولهذا اختص الشيخ الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة
بالرواية الثانية وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله ولم يمكن
من المنع وعلى الرواية الثانية عن قوله ويحس المدافع وتقدير الكلام حينئذ ان المدافع يحس
بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان
الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل

موجود حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فيعقل احس
بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار
لما كان الميل هو السبب القريب الميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة للجسم با (تمام)
الحركة ينقسم الى الحركة الذاتية والحركة العرضية والحركة الذاتية ينقسم الى الحركة الطبيعية
والقسرية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والعرضي والميل الذاتي الى الطبيعي
والنفساني واما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى آخر الامثلة ولما كان الميل
هو السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفين بالذات لان كل حركة
تقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافي المعلولات يستلزم تنافي العلل
فح يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلين الى جهتين مختلفين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهة (في)
ويلزم من ذلك توجه الى جهتين في دفعة واحدة وهو محال ثم كان سائلا يقول الجسم اذا
تحرك بالقسر الى خلاف جهة فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركته القسرية وفيه ميل طبيعي
الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسما فما لم
يصر طبيعته مقهورة بالكلية لا القاسر لم يتحرك بالقسر واذا صارت مقهورة حدث
فيه ميل قسري وانعدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم ياخذ الميل القسري في
التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى كثيرة الى ان (معاوقة)
الى ان يعادل الطبيعة الميل القسري وح ينعدم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا
لوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا
ويزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو
لم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسري آنية فاما اذا وقعت في آن لا يلزم سكون
قطعا قلنا سيثبت هذا برهانه في النمط السادس قيل لا شك ان الجسم اذا (تحرك)
بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ في الضعف يبقى نوع منه ويوجد نوع اضعف

الا لزم

الا لزم بلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة عن القاسر
او الطبيعة او عن الفاعل العرضي حسبان الحصين يقتضي ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفاعل
الا انه قد يطلق على المعد التام انه فاعل فلما كان القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما (تعالى)
ان القاسر احدث فيه الميل اما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك غلط وشبه التقاوم المذكور
بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء وجه (الكشف)
امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة الا آخره وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة
المائية كما يقال لو لا اجتماع الميلين امتنع من حجرين اجتمع ميلين مختلفين في جسم واحد يو (جهتين)
الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمي احدهما قوي والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي
اسرع من صعود الآخر فلو انعدم الميل الطبيعي بحدوث الميل القسري في الحجرين فيلزم ان يتحركا
حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدأ الميل الطبيعي وهو طبيعته لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك
الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك اكثر لا الميل اكثر واما المعاوق
الخارجي قائم في احد الحجرين ضعيف فيجوز ان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الآخر الثاني اذا اجذب
جاذبان طرفي حبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا
يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين لما تعادلا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع
الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحد من القوتين لو انفردت احدثت في الحبل ميلا
واذا اجتمعا انتفى الميلان فلا يتحرك الحبل اصلا فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه
الطبيعي لم يكن فيه ميل لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان
لان الميل الى الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال والثاني كذلك الا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا
على مركز العالم وهذا جواب الشيخ وحاصل الكلام هاهنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه
ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز

نقله الى مركز العالم ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولا
لان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزءا
مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا   وكل كانت الحركة بالميل القسري كان الامر
دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية
اذا كان بسبب الميل الطبيعي كان معه لا محالة لكن المراد بمبدأ الميل الطبيعي على ما قرره الشارح
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع قدم
على الخوض في بيان البرهان الى ما اشار اليه البحث الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء
زمان ومسافة وحد من السرعة والبطوء وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا
في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفتين في
الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جنس
واحد او من جنسين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب
لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف
الباقيين واذ اختلف الباقيين فمعروض التناسب واجب متيقن فقد في قوله فقد
تعرض للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في
واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفقين في السرعة والبطوء
مختلفتين في الاخيرين واما ان يكونا متفقين في المسافة مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقين
في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كان
لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان
تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كانت مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها
اقصر ولو اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى

بطيئة

بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر
الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل هي النسبة هي ارابة احد المقدارين المتجانسين من الاخر والحركة
كم بالعرض المكتسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف
الحركتين في الكمية وتناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير
وكمية الحركة البطيئة الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل ولو اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة
وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا كان الزمان واحدا فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة
اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من هنا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء
السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحرك في الاقسام الثلثة اعم
من ان يكون واحدا او متعددا ولئلا يوهم الوحدة لان مقدمة البرهان انما اذا كانت الحركات
من جنس البحث الثاني الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب السرعة والبطوء لانها لا تنفك
عن السرعة والبطوء فهي مفردة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين
اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو
عن احد النقيضين اي نقيض كان فهو مفردا عنهما غير موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا
يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين
او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط
شيء ثم انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الزمان
بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لا به فان الحركة لا تقتضي الزمان

شرح

فلا نم انه غير موجودة ولا الماهية بشرط لا شيء

الايم وصف السرعة والبطوء لا به فان الحركة لا بعض الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد
في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان البحث الثالث
اختلاف السرعة والبطوء في الحركات الطبيعية يكون بحسب اختلاف المخيل في الارادة حتى
لن النفس لو تخيلت حركة سريعة بعث منها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة ولو
تخيلت حركة بطيئة بعث منها ميلها واما لو كانت طبيعية او قسرية فاختلافها لحركات
سرعة وبطوء ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض
على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقرر في المنظر الرابع
لن للطبيعة شعورا فسلب الشعور عنها ينافيه فنقول المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة
فان الطبيعة تحرك بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك
الى الاسفل ولا يتصور ان تختلف مقتضاها وانما يكون اختلاف السرعة والبطوء في الحركات
الطبيعية والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول
في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يمكن الا بالحركة فهما
لا يقتضيان الحركة الا لاقتضاء الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة
بينهما لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا تختلف بالسرعة والبطوء فلا حركة
ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخلي لا يستدل به
على المعاوق الخارجي ويستدل على المعاوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية في البحث الرابع
اشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او
بطيئة ولا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوقة فلما كان اختلاف السرعة والبطوء لاجل
اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء
البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة
والظاهر ان نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ

اى على

يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة
المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان
مقدمة نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة
وقصرها بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة
الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة
الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة
الطويلة كما ذكروا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة على التساوي حتى يكون نسبة
المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء
وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان
القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي
مقدمتين المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة
المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة
القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمي واحد
بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة
فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة
الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى لو كانت المعاوقة
الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا

ولى نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة م

ولى نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة م

ولى نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة م م

مقدمتين

نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كانت الاولى
بالتنصيف كانت الثانية بالتنصيف وهكذا وح لا يلزم القدح في احدى مقدمتي الدليل وكان في المقدمة
الثانية قادحا اذا ثبت ذلك فلنفرض بعد تقديم الابحاث سلكت في اثبات الدعوى
طريقين طريقا يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلية وهي الميل وطريقا يخص الميل اما الطريق العام
فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما ان يكون حركته لا في زمان وهو محال او يكون
حركته في زمان فنفرض جسما آخر مع معاوقة متحركة في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول
لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون اطول من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول
لان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطوء اختلفتا في زمان ابطئ ويكون
طول الزمان بازاء البطوء ولا شك ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما ثالثا مع معاوقة
اقل من الاول وما على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة
زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة
لما تقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة
المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل
فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة في ساعتين كانت
حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان
الى الزمان وزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة
نصف معاوقة كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة
فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع العائق
كالحركة لا مع العائق هف وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله
ويلزم من ذلك الخلف اي يلزم الخلف الا ان نفرض حركة عديم المعاوقة في ان فيكون حركة

كثير المعاوقة

كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر ولا يلزم خلف فهذا البرهان لو اقيم على
اثبات الميل كانت الاجسام الثلثة مختلفة الذوات متحركة في مسافة واحدة بقوة واحدة
قسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متحدة في الطبيعة والمقدار يتحركن في مسافات
متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملاء غلظا ورقة ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات
لكان كذلك ايضا واعترضوا بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين
على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فان
من الجائز ان يستدعى الحركة بنفسها قدرا من الزمان والمعاوقة قدرا آخر وح لا يلزم الخلف
المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الآن
في الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كان ذلك الساعة بازاء
الحركة بنفسها ولا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة وح يكون حركة قليل المعاوقة
في ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب انه ثبت ان الحركة لا تخلو عن السرعة والبطوء
وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة
يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضاحا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة
والبطوء في زمان لكانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ فكانت
مع السرعة والبطوء هذا خلف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات المعاوقة مطلقة
او على اثبات المعاوقة الى رجحنا انضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكروا
لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون
حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وح يستدعي قدرا من الزمان وقوى الميل يقتضي
زمانها وزمانا آخر بازاء الميل وضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان
بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا مبدأ ميل
فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالي باطل بيان الملازمة

انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في المسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية
بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل
اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع
ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين
على نسبة الزمانين اي يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان
ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان
الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة
المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة
ذراعا وقوي الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون
نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان قوي الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في
ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لا معه قلنا
في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه يكفي في تصويره مسافة واحدة
وزمانان وقوله على نسبة تقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشتمل
على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والآخر ان تلك
المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله ولان
مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف
فاعلم انه لا بد لنا ان نبين اولا هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه
تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة الطويلة نسبة المعاوقة
الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة
ههنا هما الميل القوي والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي
الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين

نسبه

لنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة
فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة

الميل

وربما يمنع الملازمة في ذلك فانه لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان مسافته اطول
لان نسبة الساعتين نسبة الميلين ولما كان مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجدنا من مراتب الضعف
ما يقصر مسافة الطول عن الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بان نسبة ضعيف
الى نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف على انه لا حاجة
في اتمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا في ساعتين ذراعا وكلما يضعف
الميل يزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع يصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف
الميل وح يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين واما غير الفرض
الذي في الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولما ذاه ما في الكتاب
وغفل الامام عنه حتى اورد الاعتراض عليه ووجه ثالث هو ان ضعيف الميل لو فرض حركته
في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التي مهدها نسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فهذا
ظاهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة واما المحال
بسبب الزمان وهو وقوع الحركة في الآن فنذكره من بعد فان قلت قد قال في الطريق الاول
وهو محال لما مر وههنا القول سنذكره من بعد وبينهما مخالفة فنقول قوله سنذكره اشارة
الى التذكر الآتي الذي هو نذكر ما في النمط الاول من محال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا
منافات وعرض الفصل ... منع الامام اولا الملازمة القائلة لو كان الجسم
للحركة القسرية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا معه بناء على ان الزمان ليس كله
بازاء الميل واعترض بعد ذلك ومنع استحالة اللازم وانما يجري ما لو كان الميل كلما يضعف
يبقى ازيد نسبة الميل القوي وهو ممنوع لجواز ان ينتهي في مراتب الضعف الى حيث لا يحصل

هو دون النسبة الميل الضعيف الى الميل القوي

انه معاوقة حتى تكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق وذلك كما ان قطرات الماء اذا تتالت وتكررت
اثرت في نقر الحجر ولا تاثير لاصغرها لقطرة من الماء في النقر وكذلك عشر من الحجر الهابط كبيرا ملاقيه
وليس لاصغر جزء منه اثر في الكسر لان القوة الحالة في الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه فالذي يخص
الجزء الصغير منه ان كان قوة موثرة فقد حصل المط وان لم يكن قوة موثرة كان حال حصة كل جزء
من الاجزاء الصغيرة كذلك للجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة الموثرة لم
يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هف وان حصلت القوة الموثرة بعدمت
بانقسام المحل وقد يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء من اجزاء الاجسام من تلك القوة
انما تكون موثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما تنتهي جزء الجسم في الصغر
الى حد لا يبقى حصته من القوة موثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل الموثر على اى نسبة
يراد وعندي ان ذلك السوال غير موجه فان السوال انما يتوجه لو اشعر بتجدد ورود ذلك
السوال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا يعتريه الا تكرر ذلك الكلام فان القوة
الموثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض
وهي منقسمة بانقسام الجسم فآخر السوال رجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل
بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله والزم منه محالات فالمراد منه
احد محالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عايق فذلك الميل ان كان طبيعيا
كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العايق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا
كان جايز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم
جواز المطلوب جواز المشروط فيستلزم جواز السكون على الفلك وانه محال اجاب
بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجرد القوة عن الموانع الخارجة
وقوة الجزء اذا اجرد النظر اليها من غير مانع خارج من الصغر وغيره لا بد ان يكون موثرة

الجسم

زوال م

واللام

واللام لكونه وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية
كافية فيها في الحركات القسرية لقيام الجهة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المشتبه
والمراد بالجهة ما هي المبنية على نسبة المسافتين لا ما هي على النسبة المثلين لانه غير تام على
ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات
بل لاختلاف التخيلات كما مر وهو وتنبيه لدفع الوهم اما لانه لو لزوم الشكل والموضع
او الوضع للجسم بحسب استحقاق طبيعي فلم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره
من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون تحيز الجسم مكانا وتشكل اتفاقا
لا بحسب طبعه جاز ان يكون مكان كل الجسم او شكله كذلك كما ان المدرة اذا انفصلت
عن الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون كل
الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل له في السوال بل جواب لسوال مقدر
وهو ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه ولا نتقل
عنه لا لسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار اولى به فلهذا لم
ينتقل لما انتقل منه الا بسبب ناقل وانما قال في فرض كل جسم كذلك لان كلام السائل
مبني في بعض الاجسام فما ذكره في الجواب واما قوله وقد نص على الوضع لان الموضع
يختلف باختلاف الاجسام ففيه نظر لانه ان اراد الموضع المعين والشكل والوضع
المعينان مختلفان ايضا باختلاف الاجسام وليس يلزمان الجسمية كما تقدم وان
اراد الوضع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين
كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكلية والاتفاق سبب طبيعي او ارادي بالعرض
ليس دائم الايجاب ولا اكثريا فان تادية الاسباب الى المسببات ان كانت
دائمة او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية سميت اتفاقية
احوال الجسم حال الجسم اما ان يكون واجبة له بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت

واجبة بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل اصلا ولو كانت واجبة بحسب غيره فهي بالنسبة الى غيره ممتنعة التبدل
وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والوضع والموضع اذا كانا من قبيل القسم الثاني الممكن زوالهما
باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجج المذكورة
ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل اما الشرط في الحكم ان يكونا
من قبيل القسم الثاني اما الموضع فلانه واجب للجسم الفلكي ممتنع للجسم العنصري باعتبار طبعه لكان
والا لامتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة فهو [illegible]
واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب بالنظر الى ان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون يمتنع حركته
ويزول وضعه بحسب حركة الغير حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل
تقتضيها الاصول المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصول كليات
العلل الممتنع انفكاكها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فنقول انفكاك الكليات
ممتنع بحسب الغير لا يمكن اصلا واما انفكاك الجزئيات عنها فهو ممكن بل واقع وقيل المراد بالاصول
الحكمية وذلك لان خروج كل العنصر الى مكان اخر اما ان يكون الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون
للجسم مكانان طبيعيان وهو محال واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا محال اذ لا قاسر
هناك يريد اثبات مبدأ ميل مستدير المطلوب ان في محدد الجهات مبدأ
ميل مستدير لان الوضع ليس بواجب لشيء من اجزائه المفروضة فيه بطبعه اما اولا فلان
وضع بحسب ما ذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهذه حالة بالغير وكان ذكر المحاذاة
مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع
من بعض لبساطته فيتطرق الاولى اليه لا يمكن واجباته فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه
مبدأ ميل لما تقرر في الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون على الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة
على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير ثم لما ثبت ان في المحدد مبدأ ميل
مستدير علم انه متحرك على الاستدارة بالفعل لان مبدأ الميل المستدير مقتضي للحركة المستديرة

فيكون

جزئه

فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجودا والعائق عنها معدوم لان العائق عنها اما عائق طبيعي او خارجي
وكلاهما معدومان اما العائق الطبيعي فلانه لا يقتضي الطبيعة شيئا وما يعوقه واما العائق الخارجي
فلان العائق الخارجي اما جسم متحرك او ساكن والجسم الساكن لا يعوق اذ مماسة الساكن للمتحرك
غير ممتنعة واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركته مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر او
حركة مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو حركه حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد
فقد ثبت ان العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضي الحركة خاليا عن وجود العائق
وجب الحركة فقد ثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة بهذه الصفة في هذا الموضع وفيه نظر
ما لجواز ان لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط
كعدم الحالة الملائمة والفاضل الشارح اعلم ان الامام قد حصل هذا الفصل الى ثلثة ابحاث
الاول في امكان الحركة المستديرة للمحدد وملخص كلامه في بيانه ان بعض اجزائه المفروضة
محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء التي بها
بل يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن
على محدد الجهات الحركة المستديرة واعترض بقوله اورد عليه من نقضه بان شرحه لا ينطبق
على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض لجواز الانتقال على المحدد بل الانتقال على الاستدارة
ولا حاجة في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدأ ميل لا مستقيم بل مستدير
فبيان الامام يتوقف على مقامين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع
لسائر الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل
زوال الوضع لا يحتمل ان يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لانا نفرض
الكلام في وضع مع ما يمتنع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبدل
وضعه اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والثاني محال لان ما فيه
ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما عرفت بيانه فنقول ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك

ممنوع

بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكذا في جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد وجواز حركة
جزء الارض في الجملة والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة
وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث
وجود الحركة مطلقا كاف في الاستدلال لا المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد
الامام الفضل ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة
وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى
وجدت القوة المحركة بلا عائق وجب الحركة ولا يستراب في انه لا يدل الا على عدم العائق
الطبيعي فلا يتم الا بما ذكره الشارح واعترض بان المعلول له امكان ان الامكان بحسب
ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط
وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان
الاول فمسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدا الميل فيه فان امكان احراق القطن لا
يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادي فهو غير معلوم لان العلم بحصول
الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير فان كان العلم
بان فيه مبدا ميل مستدير يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور وفيه نظر
لان العلم بان الجسم مستعد للحركة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل لان الاستعداد
يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدا الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في تمام
السؤال الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اريد بصحة الاستقلال التام فهو ممنوع
وليس يلزم من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله واورد اعتراضات اخر
فالذي يحكم المكرر اعتراضه على قوله الاجزاء لما ثبت في الهيئة الا انه
يحتمل ان يكون بحسبه احدهما شرطا لذلك وبحسبه الاخر مانعا عنه وقد مر مثل هذا
في النمط الاول والذي يخل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله لما ثبت ان وجود

الميل

الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة بما ثبت قبول الحركة القسرية لا يدل على
انه لا ميل فيه مانع عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول
المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة ولئن وجد ما يسكن الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب
عن الاعتراض الاول ان المراد الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المط الامكان فرض التحريك
القسري وحج يظهر والدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعتراض الثاني بان
العناصر فيها مبدا ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه
فلا مانع فيه وكان يلا يقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل ما فيه ميل مستقيم
فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع
عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير
لانحصار الحركات في ثلثة وعلى هذا انحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع
البسيط منحصر في الواحد اذا انضم اليه المركب يكون المانع منحصرا في المركب انما منع لاجل الميل
المستقيم لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحدا فحاصل هذا الجواب ان الحركة الغريبة
للعنصر لا ميل طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما في المحدد فهو ميل
مستدير لا مستقيم فاندفع النقض عن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية
بالفعل لجواز ان يكون خاصة بعض الحركات دون بعض للامر عائد الى محركه ولقائل ان يقول
لو جاز هذا فليجز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدا ميل مستدير ولا يتحرك اصلا
لامر عائد الى وجده ومعشوقه وانت تعلم ان تبدل النسب عند المتوكث لكون الجسم
متحركا يستلزم تبدل النسبة الاخرى ولذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس بتبدل النسبة لكن المتحرك
اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل النسبة مطلقا بل
بشرط الاختلاف في الحركة اوفق المنطق هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام وهي
في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة تبينه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا

الاجسام وجدنا فيها امورا مختلفة فبعضها ميل بالطبع الى حصول وضع وهو ملازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فنجد الانواع المختلفة محصلة في المكان ثم قرر هذا البيان بوجه كلي وهو ان الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا او فيه نظر لجواز اشتراك الاشيا المتباينة في لازم واحد اذا تمهد هذا فنقول الكل اما ان يكون في مكان غريب او في مكان طبيعي للكلي فان كان في مكان غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي حركة مستقيمة وفيه ميل مستقيم ولو كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون لا محالة ومزاحم الجسم الذي فيه واخرجه عن مكانه والخروج عن المكان يكون بحركة مستقيمة والكاين من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان سلكت مسلك فهو معارضة وتقريرها ان الجسم الكاين لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذي يفسد اليه فاذا كان الفصل به من غير انتقال والجواب ان المجاور ملاصقا بالنوع الذي يفسد اليه فاذا كان الفصل به من غير انتقال والجواب ان المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزم الانتقال والامام وجه الشك على المقدمة القايلة ان حصول الجزء اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا تعالى ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع القسمة الدايرة بين النفي والاثبات وكان الشيخ اشار الى ذلك بقوله والقسمة مترددة واعلم ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكاين فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان ساير الافلاك ليست بكاينة ولا فاسدة اذ اثبت ان الكل ليس لها فيها ميل مستقيم الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يمتنع ان يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستدير او في غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان

(margin: او لا في مكانها الطبيعي)

يقتضي امرين

يقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة وعلى ذلك لا يمكن ان يكون منصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وعليه سؤال مشهور هذا السؤال يمكن ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع انما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في الاخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشيخ وتقابل الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين مختلفين بانفرادها واما اذا شرطين فربما يقتضي كمال الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى واجاب عن هذا الايراد ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا في احدى الحالتين وميلا مستقيما في اخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جايز فالايراد لم يبق الا على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شي واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى تحصيله بالحركة ولو كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا تقتضيه الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شي واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان او فقد يفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات وبالعكس في العناصر وقد يجتمعان في ساير الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا مقتضيا للطبيعة لان كل وضع يمكن ان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه والمطلوب بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدأين

واقول السؤال المتقدم منع ونقض اما المنع فبان يقال لا نم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين
متقابلين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع شيء آخر فنمنع جواز اقتضائها
امرين متنوعين بانضمام امرين متباينين واما النقض فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيهما في حالتين
وهما امران متنافيان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الا الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل
المستدير والمستقيم في الجسم اجتماع مقتضى الطبيعة من الانصراف والتوجه بالطبع فبطل
الدليلان بالكلية لا يقال يمكن تقييد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو
جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد
متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول ان لم نقيد التوجه والانصراف بالطبع
كان قيدا لم يزل الاشكال والا انتقض بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والعجلة
وذلك لو لم يكن احدهما الذي فيه ميلا مستديرا امتنع ان يكون فيه ميل مستقيم اقول انما
وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور
وانما اوقعه في هذه الورطة لفظة وايضا حيث ما يحيل بها انه استدلال ثان وليس كذلك
بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لساير الافلاك وكونها متحركا بالاستدارة ثابت
بشهادة الارصاد فاذن ثبت ان فيها ميلا مستديرا لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لا
ميل مستقيم فيها كالمحدد لما تقرر ان لا يفارق موضعه تقرر ان لا ميل مستقيم فيه
فقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا يحيل ان اثبات الميل المستدير في المحدد
لا لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لا يدل على حركة الكل بل على حركة الكواكب
المكوكبة   ان الكون والفساد يطلق باشتراك لفظ الاسم على معنيين على حدوث
صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع من المعنى الاول
لا الثاني فان المحدد كاين بالمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع
عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات   فان امتناع الخرق لا

بامتناع الكون والفساد فان الامام ظاهر الكلام ههنا مشعر بان يكون قوله لهذا اشارة
الى امتناع الكون والفساد ووجهه ان الخرق عبارة عن الانفصال واذا انفصل الجسم
يفيد الحصة التي كانت وتكون حينئذ اخر ثان فهو يعني الكون والفساد وكذلك النمو
لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضي زوال الاتصال وكذا الاستحالة المؤدية الى افساد
الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشيخ بقوله لا يعلل بامتناع
الكون والفساد وكذلك النمو لما كانت بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضي زوال الالتيام حيث
الاصطلاح الى ان هذا المعنى ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث
صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله لهذا اشارة الى
انتفاء الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد   لان الحركة المستقيمة اقدم من الحركة
في الجوهر اي بالطبع لانه تبين ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد والخرق والالتيام
تستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة تستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس
فتكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا لان المتقدم بالطبع هو ان يكون المتأخر
بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل
بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس وكذلك ههنا واما قوله
عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت
متحركة في الصورة لكانت لحركتها اول ووسط وآخر والصورة انما تحصل من انتهاء
الحركة فتكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هف   وقد بين
من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة الذي تبين ان المحدد متقدم على كل
الاجسام ذوات الجهة واما انه حركته متقدم على حركتها فلا عناية لها في الباب
ان حركته معه بالزمان لكن تقدم ما مع المتقدم معية زمانية غير لازم
اراد ان يتكلم على العنصرية لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام العنصرية قوى مهيئة

نحو الفعل وقوى مهيئة نحو الانفعال وعدد منها قوى وحسب البحث عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو الفعل والانفعال وعن تلك القوى المعدودة وشرع الشيخ في ان المراد بالقوى ههنا الكيفيات وبالتهيئة اعداد موضوعاتها نحو الفعل والانفعال فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل والمنفعلة عن الفاعل بل موضوعاتها اى الاجسام التى قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار بالحرارة والمحرق الحطب لا القوة القايمة به لكن الاجسام انما تتهيأ وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات القايمة بها فهى معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادى للتغير والتغيير ثم قوله والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان شروع في بيان القوى المعدودة واما قوله اى جمع المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البسايط فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات وليست هى الا اجزاء مائية مع اجزاء هوائية ولكن بعض الماء ينفصل ويصير هواء واذا تصاعد استصحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به لان تعريفاتها اى لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال في تعريف الرطوبة او اعتبارات لازمة كما من شانه احداث الجمع والتحليل في تعريف الحرارة وههنا نظر لانه ليس يدل الا على انه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية والجواب لان الاحساس بالجزئى كاف في ادراك الكلى فان الحاسة اذا احست بالجزئى وانطبع صورته في خزانة الخيال تعرف النفس منها حتى تصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف اما اللذع فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذ صب على عضو يفرق اتصاله تفرقا متقاربا في الوضع حتى لا يحس الا بالالم الجملة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا

بناء على قوله فيما بعد وظاهر ان هذه الكيفيات لان التبريد من مقولة ان يفعل لا من الكيف واصل المراد البرودة المخدرة كما ان المراد باللذع الحرارة اللذاعة واما الطعوم فنسبتها الى السبعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة او في الكثيف حدثت المرارة او في المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة او في الكثيف حدثت العفوصة او في المعتدل حدثت القبض والقوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة هذا اعني البسيطة ونحن نقول لا شك ان في العفوصة قبض اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه فان الطعوم تحسب الشدة والضعف اما ان يقتضى اختلافها بالنوع او لا فان كان يقتضيه حصل الحكم فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعى فلا يكون العفوصة والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف اما قوله على ما هو المشهور في كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في كتب الحكمة والرطوبة قد فسرها الشيخ فقال في الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا شاكلها الحديد الالتصاق بما يليه وسهولة التشكل بغيره فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هى الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء وقال الامام هذه انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكمل في هذه المعنى من الدهن والعسل ونقول الاكملية في سهولة الالتصاق غير بينة وفي سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير مسلمة فيها فطعا بل الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان

ورت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة قلنا ويمانع سهولة الالتصاق
فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك
واما قوله وليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال ايكم تقلم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات
المحسوسة بما لا قوال الشارح فكيف عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا
لها بل تعيين اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب
على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم تغيير اللفظ ولا ينافي ذلك
بداهة مفهومه اما قوله فالجمهور يعرفون الرطوبة بالبلة فهو خطاء في النقل لان الشيخ بعد ما عرف
البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه
الا ان الرطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل وذكر الشيخ
في الشفاء ان البلة هي الرطوبة في الشعاع هنا رطب الجوهر ومبلا وشقا فرطب الجوهر هو الجسم
الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا
الا باطنه والجاف بازاء المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلة
والجفاف بازاء المبتل في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض البحث فهو مبني على ان الجمهور
ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هي البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد
البحث وقوله ولا يشتغل بالبيانات العكسية والمناقضات الاعتبارية تعريض للامام انه
اشتغل بذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله انك اذا فتشت
واحدت التأمل واما البيان العكسي فمثل ان قال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط
باليابس افاد الاستمساك عن التشتت ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك
فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيده استمساكا عن التشتت واما المناقضة فكما لو كانت
الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها التشكل الغريب وهما مزيفان اما
الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمساك بل ذلك انما هو

فحينئذ حيان الرطبة

الرطبة واليابسة واما الثاني فلانا لا نسلم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء
بذلك ثم لما بين ان الرطوبة لا يجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق لان التراب المسحوق على
الحجر سهل الالتصاق بكل شيء وليس برطب واما اللين كما في الجبن فينتقل عن وضعه بالضعف
اي لا يكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه بالضعف ولا يمتد كثيرا احتراز عن اللزج كما في
المناطف فان الجسم اذا كان يتطامن وينغمز تحت الاصبع او ما يجري مجراها يقال انه لين
وهناك امور الانغمار وهو الحركة الى الحاصلة في سطحه وشكل التقعر الذي يحدث فيه مقارنا لتلك
الحركة واستعداد الانغمار واذا لم يطامن الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك
ايضا امور عدم الانغمار وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الغمز وليس اللين والصلابة
الا الاخير الى فرح حاصل البحث الا ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال
عن الشكل الحاصر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما وبينها فرق
اجاب بالفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات
ليست محسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس الانغمار لان الاستعداد المذكور
من مقولة الاضافة وليسا منها بل هما معروضا الاستعداد اذ لا تم لكن معروضه ليس بمحسوس لجواز
ان يكون كيفية محسوسة يعرضها هذه الاضافة ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان
اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقائق متغايرة يدرك بالحس والتجربة وما ذكر في تعريفاتها
انما هو اثارها المتصل مهيا بها تمييزا لبعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغمار والرطوبة سهولة
التشكل بل هما لا زمان لهما يعبران بهما على ضرب من التجوز فاتحادهما في اللوازم لا يستلزم اتحادهما
في الحقيقة واليه اشار بقوله والشيخ انما ذكر اثارهما الخ وثالثها ان معنى الرطوبة الجزء من معنى
اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغمار مع الشكل الحاصر والقوام الغير السيال وان لا يمتد كثيرا
ولا يتفرق بسهولة وقبول الانغمار هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء ظاهر ورابعها
ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والالتصاق فظهر الفرق

الامام
علمه م

والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الكل ظاهر م
المحسوسة الملموسة واللين والصلابة من الكيفيات م
استعداد م

وانما قلنا معنى اليبس يشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اليبس عبارة عن استعداد الانفعال مع
وجود العوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى يقتضي عدم سهولة التفرق وفيه
نظر لان احد الوجهين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما لن يعتبر في مفهوم الرطوبة اولا
فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءا من مفهوم اليبس فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر
لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة والسلاسة والمتانة
لما تقابلها وهي كيفية يعسر صعوبة التشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اليبس وقلة الرطوبة
مع ضعف المزاج وهما تقتضيان لكون الشيء معدا للانفعال والتقابل لان يقول المزاج مبني
على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت لان نفس الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل
والمنفعل الجسم بتوسط كل منهما فاعلا وبتوسط الاخر منفعلا وكل منها كيفية فعلية وانفعالية
فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا
مخصص فيقول في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال
بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من
احداث الخفة والتخلخل والتفريق والجمع ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية
من قبول التشكل والتفرق والاتصال او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة عطف على
قوله انك تجد في كل باب منها اذ لا الاكثرية بمعنى اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير
الحرارة والبرودة تجد لمن حينا ما يوجد عدما يخص ذلك الباب او تجد ذلك الباب منتميا
الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة
حتى ان كل كيفية غيرهما فاما ان يكون تلك الكيفية منتمية اليهما او يوجد جسم يعرى عنها
الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة والاجسام
قد تعرى عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة الجسم المشموم
وجسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد خال عنها

الكيفية ... متوسطا

ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات م م م

ونكتة

وذلك لان الحس كما في الحواس الاربعة لا يتحقق الا بتوسط جسم بينها وبين المحسوس كالهواء فان
الابصار والشم والسمع بتوسط والماء فان الذوق بتوسطه وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا
بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوق
يجب ان يكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملموسات فلا
يحتاج الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله والله فهو اشارة الى حكم آخر لان الحيوان قد
يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس فلذلك اي لما ذكر من ان اللمس وهما من الملموسات
يعم الاجسام ولان اللمس يعم الحيوانات سميت باوائل المحسوسات ويستدل بذلك
على عدتها فعلى العنصر اما حارا او باردا وكل منها اما رطب او يابس وضرب الاثنين في اربعة
ويستدل عليها اي على عدتها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف واما خفيف مطلق فهو
النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء
وذلك في الفصل يشتمل على الاستدلال باعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد بالطلب
ما يدل على ماهيات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المتعارف هو
استثبات التصديق والمراد ههنا استثبات التصور وتشهد به تجربة وسائر عدة
النار اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا لان النار بلطيف اجزاء مائية وتخففها
ويختلط باجزاء هوائية كائنة في الماء ويتصاعد الى حيز الهواء فشبه الماء بالهواء هو صيرورته
لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا ان الهواء الحق من الماء لم يتشبه به حين ما سخن
قال الامام في شرحه لما سخنت سخونة الماء بحره وفي البخار اجزاء هوائية مائية فسخونة الماء
سبب لانقلاب الماء هواء ولولا ان الحرارة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء
هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال
بتشبه الماء بالهواء والتشبه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون سببا لنفسه واليه اشار بقوله
لا بكونه هواء فان ذلك ليس تشبها لما كان الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم تشمله

في الادهر

على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور لما يتوقف على ان لجزئيات العناصر حركات وميولا
طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يكون لجزئيات العناصر ميل الى امكنة الكليات بالطبع
بل بالقسر وذلك انما يحدث من العنصر الكلي الذي تحركت اليه او يدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا
حركة جزء الهواء من مكان النار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والاخر ان يكون
العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط فيرسب والاخف يدفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل
هذين الاحتمالين جميعا   فنقول تغيرات الاجسام الاجسام اما تغير في الصور او في الكيفيات
وتغيرها في الصور كون وفساد انى وتغيرها في الكيف استحالة زمانية وذلك لان الصور
لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في اول
الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة حينئذ تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة
خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا الكلام لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة
عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول
الاشتداد ووسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام
الكلام سيجيء ثم ان تمام انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثنا عشر والشيخ اقتصر منها على
اثبات اربعة انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس
فيرد سؤالان احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود
من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك العناصر في الهيولى على ما صرح به الشيخ
في آخر الفصل بقوله وهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى البعض فلها هيولى مشتركة و
اثبات الثلثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي
والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع الانواع الكون والفساد في العناصر
[margin: ان يرد السؤال الاول]
واما الثاني فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولى الماء هي هيولى الارض فثبت
هيولى الهواء ومن ثبت الانقلاب ثبت اشتراك الهيولى بين الكل فلم يحتج الا الانواع الثلثة في اثبات المطلوبين فما الفائدة في

[margin: الماء هي هيولى الهواء ومن ثبت الانقلاب الهواء ماء ثبت ان هيولى الماء هي ... ما دام ليس هيولى ...]

[margin: بكم ...]

ايراد النوع الرابع

ايراد النوع الرابع فاشار الى الجواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كان
اثني عشر الا ان الانواع الاولية ستة اذ الاطراف لا تتكون من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات
الانواع الستة الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فذكر منها اربعة انواع من ثلثة ازدواجات
واذا قيل لم اختار الاربعة فجوابه لانها اولية والباقية تتوسطها فكانت اولى بالاثبات واذا
قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على اربعة فجوابه لشهرة الباقين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف
ينافيه ما سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء النار تعقد
وتكون اجزاء ارضية صلبة فنقول المراد ان الاطراف لا تتكون في الاطراف في الاعلى وهذا كاف
فيما قصده الشيخ من بيان الملكية ولو كان حديث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة
واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا او بالعكس
كان فيه حسن ترتيب ولو بين انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الماء ارضا
كان البيان على طبق الانواع اما الاول فظهوره في انطفاء النار واما الثاني فظهوره في البخار
واما الثالث فظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار   واستشهد عليه الشيخ اي استدل على
تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء العضر او الجبس او كان فيهما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جدا
فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات لا تخلو اما ان تكون من داخل الاناء
او من خارجه فان كانت من داخله فهو على سبيل الرشح ولئن كان من خارجه من الهواء المطيف بالاناء
فاما ان يكون بطريق الكون منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء
اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والورود
على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه زالت السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت
فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا غلط لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة
مائية كما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء
يلزم احد امور اما انعقادها او تناقصها او تباعد ازمنة حصولها لكن الوجود يخالف جميع ذلك

واما الرشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس
والبيت رنقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فقوله ليس الا في موضع الرشح قضية منعها بقوله
لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الرشح مع ان قوله ليس الا في موضع الرشح في قوة قوله في موضع
الرشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار وهو
معنى قول الشيخ فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح اه ولما انحصر الاقسام
في الثلثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هوا استحال ماء وتقرير سؤال
بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز
بقاء الهواء اذا صار ماء وتقرير ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة
قد زالت الى البرودة والبلة ولكن كانت الصورة الهوائية باقية وكذا القول في ساير
الانواع قال الشيخ هذا الكلام بحث فانا نرى قطرات الماء على اطراف الاناء ونعلم يقينا
انه هواء ثم لو جوزنا تكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر
جسما واحدا تكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون
شيء من العناصر موجودا الا ان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى الكيفية المائية بسبب
البرودة وزال ذلك البرودة ولم يزل تلك الكيفية عنه بقي تلك الكيفية المائية مع زوال
الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان
لكن هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم
وهي باعتبار جزئيته المركبات اسطقسات للاركان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة
او ثقيلة اشارة الى ما ذكر من ان الخفة هي الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى التحت واعلم انه
لا يراد بالخفيف ما يكون طالب لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز الارض
تحركت عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك توجها الى جهة السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به
ما يكون الحركة الى جهة الفوق وتماما لا يكون جميع حركته الى جهة الفوق فهو الخفيف المطلق اولا يكون

وهو الخفيف

وذلك الندى بقوله ليس الا في موضع الرشح لكنه الحصار الندى في موضع الرشح وقوله في موضع الرشح لا يعيد الا وجود الندى في موضع الرشح م

كالاركان الاربعة للعالم فانها ليست اجزاء كلها [illegible]

وهو الخفيف الغير المطلق وكذا الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز النار
نزل عنه بالطبع وهو توجه الى جهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته
اليها وهو الثقيل المطلق اولا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار الثقيل في القسمين ظ واما انحصار ذوات الحركة
المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه
اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه
واذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه
فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة فالحركة الصاعدة
والحركة الهابطة متضادان فيلزم ان يكون لجسم واحد بالطبع حركتان متضادتان وانه محال اجاب بان
تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه و ما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض
الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحد فلا تضاد ان
والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اي متخلف عن النار
يكون ثقيلا بالنسبة اليها لانه كان بقوتها متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا مضافا وانما قال خفيف ليس
بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة
بين النفي والاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف المطلق وخفيف المضاف الثاني ان الخفيف الذي
ليس بمطلق يتناول المعنيين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع على المعنيين الا على المعنى الاخير لان المعنى
الاول هو انه لا يريد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه بمعنى
الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا
بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفيفا اضافة بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف
لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى
الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب
كذلك يكون بين الايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الاخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف

تكرم

الاخير فظاهره يعطي ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى

المطلق لما ذكرنا لان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته لا الى جهة الفوق اما لانه يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا واما الثاني فلانه لان اريد بتفاوت الخفيف الذي ليس بمطلق على المعنيين شموله لهما فذلك ظاهر البطلان ولئن اريد انه يحتمل كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة حتى لان المعرف عبارة السلب ظاهرا بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الاضافة الى الغير واما هو في المعنى الاخر وكان الامام اشار الى هذا في شرحه لان الاول في حصر الاركان كاف اي لو قيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق او ليس واما ثقيل مطلق او ليس كفى في بيان انحصاره في الاربعة واما لو قيل اما خفيف مطلق وهو النار او لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار وانقسام الباقية في العناصر الباقية وح يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان والمقدمة لا بد منها هاهنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة ينحصر في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها ينحصر في العناصر الاربعة لقوله وبالجملة لان يتم بها عدة ذوات الحركة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلثة الباقية وتمسك الفاضل الشارح اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة ينحصر في الاربع وبين هذا بحسب خفتها وثقلها والثاني انها اسطقسات المركبات ينسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاسطقسات فتكلم الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فبان الهواء لا ميل صاعد فيه والا لكنا اذا اخرجنا يدنا الى الهواء احسسنا بمدافعته الى الفوق علمنا انه ليس فيه ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو كان مركز ثقله على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبان النار ليست جزءا من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا اوردت عليها الماء والارض يتطفى والفتيلان يطفيان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء

كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا منه مدافعة الى اسفل ولما لم نجد في الهواء مدافعة الى فوق ...

الارضية

الارضية والمائية فكيف لا ينطفي وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء النارية لا يحفظ عن الانفكاك مع تداعيها اليه وثانيهما ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزه وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل جزء يفرض من المركب لكونه محفوفا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان ينقلب نارا وجوابه انه ربما يصير استعداد النارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب والمركب قيل الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب ... وصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونماء وهي الصورة المعدنية او يكون ولا يكون اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول ما يحل في المادة ويوصف بالمزاج فانه يحل اولا في المادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة وقد صرح في اول الفصل بان الامزجة معدة لحلول صورة والجواب ان الاولية بالعكس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول ما يحل في المادة كانت النفس الانسانية حالة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب ان المراد به اول ما يحل في المادة ان كان ساريا او المراد بالحلول المتعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وهيئة من المحاني مغايرة للعناصر ثم يترتب عليها كمالات آخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج التي جعلته نوعا هي الكمال الاول وليس هذا الاختلاف اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس لا بد ان يكون بسبب فسببه اما الهيولى او الصورة الجسمية او المفارق وهو باطل او الصورة النوعية للبسائط وح يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول باطل لان الامام يعيد الاختلاف من اربعة لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة ...

لم يرد بها ان يعه اختلافات فيه لنر يكون الاختلاف بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب
اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الكيفيات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج
فلان الامزجة المعدة لفيضان الصور تختلف بحسب ذلك فلكل جسم جنس منها مزاج جنسي لما كان
المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الكيفيات وكيفياتها فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع
والصنف والشخص حدا افراط وتفريط اذا خرجت عنهما بطل التركيب وليس الامتداد المتوهم بينهما
عرضا وهو عرض ما وفيها فعرض المزاج الشخصي جزء عرض المزاج الصنفي وهو جزء عرض المزاج
النوعي وهو جزء عرض مزاج الجنسي واما احتياج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة من الكمالات الاول ولقائل ان يقول هذا اما فلما مدرك الشيخ الفصل به ولكن
الامزجة معدة لحصول الصور النوعية فاحتاج لا يكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى ويمكن
ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة عن صور البسائط فان الكيفية المتوسطة الحاصلة
بعد تفاعل العناصر هي المزاج لان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله
الاطباء فظاهر حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة
كما يقوله الحكماء فالممكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور والممكن ان يكون من الصور ولنذكر
من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والاظهر ان يقال انما احتاج
الى الفرق لان المزاج لا يحصل الا اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها ولو لا
المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة بثلاث حجج الحجة الثانية اعم لان الحجة الثالثة
يعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا تقبلها لكنها مختصة
بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا يقبلها والحجة الثانية
اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك ولان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة
الثالثة تعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض ونقرر الحجة الاولى ولان الكيفية
ربما تزول مع بقاء الصور النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول

اللاوا الكيفيات الملموسة الاربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجمر مرم

الملبوس

المسخن عنه مع ان مهيته محفوظة في الحالين قال الامام وهذه الحجة لا تمشي في سائر العناصر فان النار لا يبقى
نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال
اليبس عنه قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا يبقى بعد زوال الكيفيات انها لا تبقى مطلقا سواء كان
في حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فمسلم لكن لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب
لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما
اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار ومنع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد
من هذه العناصر صور مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة يقتضي ما ولا الفرق بين جميع صورها
وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا تظهر الا في الماء فان بقاء سائر صور العناصر مع زوال كيفياتها
غير معلوم لعدم مشي الحجة الا منع بعض مقدماتها الحجة الثانية تركيب القياس هكذا الصور لا تشتد
ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصور ليست بكيفيات والشيخ نبه على المقدمتين بما ليس
ومعناه ان ما لا يكون اشد انسانية من الاخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعي انهما
بديهيتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصورة والكيفية وتصور الاشتداد والضعف كما حققتها
واستدل الامام على حقية الصغرى بان الصور لو اشتدت او ضعفت عند الضعف لا يخلو اما ان
يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك ابطالا للصورة لا ضعفها وان
كان باقيا كان الضعف بزوال العرض فالضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن الاشتداد في ذاته
اي الاشتداد الذي كان في الصورة لانه زال وبقي ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون
ذلك انتقاصا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد
الكلي كان المفروض اشتدادها فاجتمع الاشتداد والضعف في حالة واحدة وانه مح
وقد صرح في شرحه بذلك وكذا ابقى عنه الاشتداد ان بقي كان الاشتداد في العوارض والا
لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم
يصح فلا نم صدق الصغرى فهو قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل
بطلان

دارت

بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع معنى الاشتداد توجه المحل الى الغاية بانواع
مختلفة الحقايق من حال غير قار يوجد كل واحد منها في آن ولا يوجد شيء منها في انين وهذا كالتسخن
بالنار يسيرا او الضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كالتبرد بالماء المسخن اذا افادت رقة
النار يسيرا فشيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما يتحقق اذا كان
للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة كما ان الجسم اذا تحرك
في الاين يكون له في كل آن نفرض حصوله في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات لا تستقر
اينيّ فكذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على
محل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها
فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا يتقوم بدون هوية الصورة
فممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا يتقوم بدون مطلق الصورة
فمسلم لكن لا يمنع ذلك من تواردهما الصور الشخصية او النوعية عليها لانا نقول الهيولى في نفسها الا بالقوة
والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو كانت من شيء لم يكن بدونه ان يكون لها صورة
بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة ولننظر في الفاظ الشرح على ان تميط نقاب الخفاء
عنها اما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت فيه الحال فيه غير قار بتبدل نوعية اذ ليس
فانما وجد الحال الغير القار وغيره تبدل نوعيه عند العكس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة
واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما هو بالفرض عند فرض الآنات ومقايسة
ما يوجد منها في آن الى ما يوجد منها في آن آخر وهذا هو كلام القائل ان تلك الانواع غير
والآنات المتتالية بالقوة وتخيل ما يورد عليهما وتقابل لو تحرك الجسم في الكيف اذ لا معنى
لها الا الانتقال من الكيف الى الكيف ولم يكن له كيفيات متعددة فان وجد شيء منها في آن
من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر ان الحركة لا يتصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض
حالة لا يكون قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قبل

في ذلك الآن

ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الآنات وانه محال واما قوله الاشتداد
اما ان يكون نوع الضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود الاشتداد
او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل حدث الاشد فردا آخر
من نوع الضعيف فيكون النوع معقولا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف
فهذه الانواع لا شك انها آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا وان لم يكن لزم تتالي الآنات
وان كان بين الآنين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف فتقول هذا منقوض
بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك في تحققها وورود هذه فيهما فان الجسم لو تحرك في الاين فلا يخلو
اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد او اين متعددة فان كان له اين واحد
فلا حركة في الاين وان كان له اين متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع
الحركة او لا يكون في كل منها الا آنا واحدا فيتتابع الآنات او تقول الاين المتعددة آنية
فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا والمخلص عن الشبهة الا بان يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها
اين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر ويتعدد بحسب تعدد حدود المسافة
وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الاين الا بالفرض وكذلك نقول المتحرك في كيفية واحدة
ولا نم انه لا يكون له حركة وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم
وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بعينها في كل آن يفرض يكون كيفية اخرى فتعدد الكيفيات
لا يكون الا بالقوة وانما حال تبدل نوعية لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون افرادا النوع
واحد كما تقرر عندهم ان الماهية واجزاءها لا تقبل الشدة والضعف فيمتنع ان يكون النوع او الجنس
مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم انه كلما تحقق حركة يتبدل انواع مادية فانه مخصوص بالحركة
في الكيف لقبوله الشدة والضعف واما الحركة في الاين والوضع والكم فليس فيها الا تبدل افراد نوع
واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن معناه
ان كل ما يوجد من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط

لم يحصل

فيها فانه لولا ذلك لم يكن الحركة واما قوله فلا خفاء في ان الشدة والضعف هو المحل لا الحال فبيانه
انهم اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك فيها ومنهم من زعم
ان المقولة نفسها يتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود هو حركة السواد وربما تمادى
بعضهم في مذهبه فقالوا الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد
فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فلم يشتد اذ لا معنى لاشتداد المعدوم وان
بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد بل في عوارضه ولا شك
ان هذا آت في حركة الجوهر ايضا فان نوقض بحركة الجسم في السواد فربما يجاب باختيار
ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود وان انعدم السواد
لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدامه سواد آخر ينقطع
الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما يستمر باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا ينقطع الحركة
ايضا وان انعدم وحدث آخر فهذه الانواع متتالية ابدا ويعود الاشكال فالجواب الحق
اختيار بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو غير قار
على ما تقرر واذا عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذي استدل به الامام على ان الصور لا تشتد
ولا تضعف فهو ظاهر لا يدل الا على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها لا على عدم اشتداد
الصور بعينها المحال في الصور وعلى هذا النقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف
وانما يشتد الجسم فيها ويضعف واما قوله واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله
وهو الصورة فقيل عليه هوية الهيولى لا يتبدل بتبدل الصورة فان خصها بالصورة
المطلقة لا الصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان
الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل كالماء وبعد التبدل شيء آخر موجود
بالفعل كالهواء فلا يتصور الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال بتمامه
لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذي كان قبل تبدل حاله فلو تحرك الهيولى كان قبل تبدل الصورة

شيئا حقيقيا

حقيقيا وبعد تبدلها حقيقيا اخرى فلا يكون هو هو في الحالين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت
في الصورة ففي اوان تحركها يكون ماء وانما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة هواء فيمتنع ان يتبدل عليها
الصورة المائية فالضمير في قوله لامتناع تبدله يعود الى الصورة بتأويل الحال اي لامتناع تبدل الصورة
في الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى الحال المذكور فالمقصود بيان امتناع
تبدل الحال الذي يتبدل المحل بتبدله على محل لا يتبدل هويته بتبدل الحال والاظهر لو توارد
الصور على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو اما انه لا يكون
هو هو فلان تبدل الصورة يستلزم تبدلها ولا يبقى هو هو واما انه ليس هو فلان توارد الصور
لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فيكون هو هو فلو تبدلت الصورة على مادة الماء
فاما ان يبقى ماء وهو محال لزوال المائية عنها واما ان لا يبقى ماء فهو ايضا محال لان تبدل الصورة
عليها يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة متوسطة
بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كما انه هو بعد التبدل هو هو قبله وكونها ليست ماء كما انه
هو بعده ليس هو قبله والاظهر فان حركتها وسكناتها بالطبع لما كان للعناصر حركات وسكنات
طبيعية وقد مر ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ حركته
وسكونه ثم ذكر هاهنا ان كيفياته المحسوسة منبعثة عن صورته النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فيها
على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها قوله المشتدة والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد
انواع الحركات مستدرك في هذا الترتيب فان اشتدادها وضعفها وكونها من انواع الحركات
لا دخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصور العناصر اذا امتزجت لما كان للعناصر
كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون
فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكرنا بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل
بكيفيته ولقائل ان يقول يجوز ان يفعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها
بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفية فيعود المحذور

هو هو في الحركة كانه قال لامتناع تبدل الحال الذي
يتبدل هوية المحل بتبدله على محل م م م م
لا يكون م

ضرورة ان الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة لانا نجد سيوطر ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر حد نفسها او لا يرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد تنكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية تكون الكيفية مغلوبة بالضرورة لوجود المذكور ولعل المخلص عن هذا بالتزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين مغلوبة من جهة المادة فتامل

قال الفاضل المحشي لو حمل في التضاد على الحقيقة خرج المزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من مزاج الزيبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد كما ليس في غاية البعد من مزاج الكبريت لتشابههما وحصولهما عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد المجاز وهذا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وكما ان بين السواد والساض تضاد وغاية خلاف كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج ابقاء الصور النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع لكن الشيخ لم يبين الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس والاستحالة في النار والارض في اليبوسة والاستحالة في الهواء والماء في السيلان مع انحفاظ صورها النوعية فلا وجه لهذا التحليل المركبات يدل على انها ممتزجة عن العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل الارض والماء والهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها اذ لا بد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركب على العناصر ولا شك انها تتشابه الاجزاء في الكيفية ولا يكون ذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة

المائية وهي مبردة بالذات فلولا ان تاثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة القائلون بالخليط قالوا في الاجسام اجزاء لطيفة على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الخبز وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لاتحاد المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذا الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل لان اجزاء نارية كمنت فيه فبرزت بسبب ملاقاة النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت في الماء من الخارج واختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كانه حار وانما دعاهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شيء عن شيء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون لا عن شيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب عن الاول ان المادة مشتركة تزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس فيه اوجد شيء عن لا شيء محض وعن الثاني بان الماء كان باردا فاستعد لمجاورة النار لزوال البرودة عنها واتكيف بكيفية الحرارة وليس ببعيد وانما اقتصر على الكمون والبروز وما ذكر المنقول كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما اغرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يسخنان حيثما بردا وهو الماء والارض واما الحلطة فانها تحيل الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار ويصعد بالمخلطة عما لطف من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا تحاد لهذا الوجه اولا يريد بيان ان النار المرئية ليست بسيطة حاصله ان النار الصرفة لشفافه غير مرئية وانما تكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية سيتضح بعضها مفهما دعوتان اما الاول فلان النار حيث تكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى طبيعتها كما في اصول الشعل تكون شفافة لا لون لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في راس الشعل يقع لها ظل انما يكون للاجسام

والظل

الارضية   المعلول الذي المتصعد لاكتساب الحرارة لا بد فيهما من تقديم مقدمتين احديهما ان
الحرارة اذا اثرت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا واذا اثرت في الجسم
اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء لطيفة مائية تلطفت بالحرارة
فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة مختلطة بها
الثاني ان البخارات لثقلها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل لم يقع دونها فلا بد من هواء
لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار فيكتسب حار الحرارة النارية ومنه ما لا نار فيه بل على طبعه وما فيه
البخارات فمنه ما يجاور الارض ويسري اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية ارضية تستنير
باضواء الكواكب ومنه ما لا يسري اليه سخونة الارض ولا تكون فيه الا محض البخار الذي هو
اجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار
وطبقة الهواء الصرف والطبقة الباردة التي ينزل منه المطر والثلج الى غير ذلك والطبقة المجاورة
للارض ثم الدخان اذا ارتفع عن الارض يعلو البخار لان خفته للحرارة المصعدة اكثر فاذا
بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وتلتهب الى آخره في ثمة ايضاح
فيرى كان كوكبا انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صار
شفافة وغابت عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما
وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت بها نارا فيزول الضوء ويصير شفافة
والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو سبب الاكثر في انطفاء
النار عند ما وقوله اما الذي كلما قويت النار قل الخ فيشبه ايماء على ان النار في نفسها شفافة
لان الدخان اجزاء ارضية فكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحمرة اللهيبة اقل فالضوء
انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل
بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف ما قد تقدم من ان الاطراف
لا تتكون من الاطراف   وكان مكتسبا بحسب الجنس دون النوع انما كان كذلك لو كان

العنصر

العنصر جزء للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا اثبت الاصوب انها غير مناسبة بحسب الصورة
لان الصورة المركبة مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة
العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الخمس الجسم القابل للكون والفساد استقام الكلام
واعترض عليه على قوله واقرب ما هي من الاعتدال فان الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل
كانت الصورة الفائضة عليه اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واقرب منه
الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ قال تعلق النفس الاولي
باعدل الامزجة ولكن جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا مطلقا لكن يكون اعدل الامزجة بل اعدل الامزجة
مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس بها ثم بالقلب
التي تحصل ثم سائر الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتابه القانون
ان الروح والقلب اخر ما في البدن حاران جدا مائلان الى الافراط والحق ان غالبان على
الارواح فالقول بتقرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوي مما لا ينبغي بل الحق في الجواب
ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فيرده
ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء آلية فالمزاج المعد لقبول النفس ليس
مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب
الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او القلب فذلك بحث
آخر انما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال انما يكون بالافعال والحركات
الصادرة عن الارواح التي منشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف
مراتب الاعتدال حتى ان الكيفيات كلما كان اتم كانت النسبة الى المبدأ اتم كان اكمل الصورة
الفائضة عليه افضل على ما صرح به الشيخ فيلزم ان يكون الصورة الفائضة على الجلد اكمل
الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك قلت ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد ذلك
لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج مما يتصرف الصورة وتاثيراتها والتصرف

قوله النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية النفس الارضية للفلك الارضية معبرة والسماوية مجاز آخر واسم النفس
مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولا اشتراكهما في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس بمعنى
النفس والا لزم ان يكون صور البسايط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك ولهذا لم يعنون الفصل
بالنفس مطلق بل فصل الا النفس الارضية والنفس السماوية واما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات
والحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته
اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته
فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته اولى
ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو المنوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه فالكمال
الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على
معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم فالمراد به الجنس اي الطبيعة
الجنسية لا المجردة عن الفصل وهي المادة وليتذكر ان الذاتيات قد يؤخذ بشرط لا شيء الغير وحده
وهو المادة وبهذا الاعتبار يكون جزء النوع وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهو ان كان مبهما محتملا لان
يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان معينا متحصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت هذا فنقول ان كمال
ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به حيوانا او نباتا ولذلك
الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي والحيواني وبهذا الاعتبار يكون
كمال والجسم من حيث انه جسم طبيعي ما قصد
اما كملت وتم بالصام وذلك الكمال
تكلم لعرف ذلك الامر باعتبار انه
جسم النبات والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه صورة لان الصورة يوهم ان يكون حالة في النفس
لا يجب ان يكون حالة كما في النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار
طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا مادة ثم
انا عرفنا ان النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن
نوعه البدن في حدها كما وجد البناء في حد البنا
الا البدن فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي ولهذا ولما لم يعرف ذات النفس
الا وذكر كان لا يوجد من حيث
يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي واما الآلي فيجوز رفعه
والسان فلذلك

تم انه

على انه صفة كمال اي كمال آليا اي ذو آلة ويجوز جره على انه وصف الجسم اي جسم مشتمل على آلة والثاني
المشهور واياما كان فليس المراد بالآلة اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل على قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية
والجاذبة والماسكة وغيرها فان الآلات للنفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذي حيوة بالقوة
فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحي بل المراد انه يشتمل على الآلات فيمكن ان يصدر عنه
بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة اما
ما بغير توسطها فالنطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات وهو مفهوم
الحد واما احترازاته فالكمال يشمل ساير الكمالات بمنزلة الجنس وقوله الجسم طبيعي احترازا عن
صور الاجسام الصناعية وقوله آليا احترازا عن صور البسايط والمعدنيات لانها وان كانت
كمالات اولية للاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فليبان الاحترازية
مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل من الافلاك نفسا ومنهم من يرى
ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها اذا تمهد هذا فنقول الكواكب
الفلكية يخرج من التعريف بقيد الآلة على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما
على المذهب الثاني فلا يخرج به فزيد في التعريف هذا القيد وهو بالقوة ليخرج على المذهبين
فانها وان كانت كمالات اولية للاجسام الآلية لكن لا يصدر منها افاعيل الحيوة بالقوة بل
يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة واما بخلاف النفس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد
يكون بالقوة فحيوان فليس الحيوان دائما في التنمية ولا في التغذية ولا في توليد ولا في الادراك
والحيوة لا يقال ان اريد بافاعيل الحيوة الافاعيل التي لا يتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنمية
وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحيا وان لم يتوقف على الحيوة فان كان المراد جميع
افعال الاحيا خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية
وان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات والبسايط لانها يصدر عنها بعض
ما يصدر عن الاحيا لانا نقول بعض الافعال وكانه اشار اليه بقوله ما يصدر من افاعيل

المثل

المراد م

والله اعلم ...

المياه وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي واما النفس السماوية فهي كمال اول
لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا لتنبيه ان النفس الفلكية تعقل كليا يستتبع
ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم الفلك وبهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم
طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابله بالقوة في الجملة وليس كذلك النفس الارضية واما
حذفه عن التعريف الآتي المستقيم على المذهبين قال الامام في الملخص زعم الجمهور انه لا يمكن
تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة لانه لو فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة
نفسا ولو فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية ولو فسرناها بما يصدر عنه الافعال
بالآلات يخرج عنه النفوس الفلكية فالنفس لا يكون مقولة على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك
اللفظي واقول الشارح اجمالا تعقدي ديمو ويولد المثل وجب ما يدرك ويتحرك بالارادة
دائما وليس يدوم وليس ذلك لجسميتها فيجب ان يكون لها مبادي غير جسميتها وكذلك لان تلك المبادي مختلفة
في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك
لا محة واما انه لا يمكن التعريف اعني تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلثة فذلك مسطور به وقد
صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك
اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل
على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية ارجع الى الشك
اراد بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل واحد بقوله انا فكما ان لكل جسم
من الاجسام شيئا وراء ذلك هو مصدر آثاره واقعة كذلك لبدن الانسان شيئا وراء
البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك
شيئا غير البدن وكذا المدرك شيئا غير البدن واجزائه فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه
انا المقدمة الاولى فنبه عليها في اول التنبيهات بان يرجع حالات الا … التي يكون له فطنة صحيحة

بجسم

سواء كان

سواء كان صحيح المزاج اولا فاذا رجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه يدرك لها ثبت
ايابها الحالة الثانية التي يتعطل حواسه الظاهرة وهو حالة النوم فالنائم يدرك نفسه حتى اذا صيح به
يتنبه الحالة الثالثة التي يختل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكر فان السكران لا يغيب عن ذاته
فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسهما الا التذكر ذلك عند التيقظ والافاقة
اجاب بقوله ولو لم يتمثل لذاته في ذكره اي كل من النائم والسكران يعقلان ذاتهما الا انه
ما يبقى على ذكره ففي هذه الحالات الثلث يدرك ذاته المخصوصة ولكن جاز ان يكون له شعور بغيره
الحالة الرابعة التي لا يكون شعور بغيره وذلك التي يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر
اجزاءها ولا يتلامس اعضاءها بل يكون الاعضاء منفرجة معلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول
خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض فيشغله عن نفسه
وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلامس اعضاءه لئلا يكون له شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا
يحس من خارج بشيء من الاشياء ولا شك في انه في هذه الحالات يثبت ذاته فاذن اول الادراكات
لكل واحد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن انيتها وهو مشتمل على ادراكين بديهيين الشعور بنفسه والتصديق
بانه موجود ولما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام
حاصل كلامه في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال
ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير احتياجها الى البرهان
لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه ولم لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا
فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول الشبه التي لا يكون القضية اولية لانا اذا عرضنا
على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل
ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل الانصاف انا نشك
في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انه يدرك ذاته فلانه لو وصل اليه مولم او ملذ فانه
لم يحصل شعوره بخصوصية الموجع والملذ فاما ان يدرك انه يتألم او يلتذ او لا يدرك

الا انه يولم او يلذ مطلقا والثاني لطه والالم ينقبض عنه ولم ينبسط له صبي الاولى لكن علمه بانه
موذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما
يمتنع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته
اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس
احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس وبهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما
حالا ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حضور الشيء
عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة واما ان الحجة غير برهانية والاولى اضعف وهذا كله حيط اما
كسبية القضية فلان الاوليات لا يمتنع ان يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات او
لعدم تعلم بعضها او لحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق او لعدم الناس الا غير ذلك و
الفصل بالتنبيه يدل على ان تلك القضية محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك
ذاته فغير متوجه لان المطلب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه
مدرك لذاته في الجملة وهذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فمبينها في التنبيه
الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة
والى المشاعر الباطنة الى النفس وهو العقل والى قوة اخرى ينابيب المشاعر الظاهرة وهو المشار اليه بقوله
او قوة غير مشاعرك والواو بمعنى او وقسمة اخرى الى الادراك بوسط او بغير وسط فقوله اشيء
وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انهما قسمان بل تقسيمان
ومن ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شيء لانه في الحالة المفروضة ذاهل عن جميع
ما يغايره فيتعين ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكنه لا جائز ان
يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجيء في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك
بالمشاعر الظاهرة ولانه في الغرض المذكور غافل عن جميع حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه
بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هو العقل لانه بين ان الادراك بقوة اخرى

وقوله

[هامش: عرم]

[هامش: وهو المراد بقوله او عقلك دون غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة م م م]

[هامش: لس ح]

وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك متعلق بقوله الباطنة بلا وسط
اي الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي العقل بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك
واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان يعقل النفس بلا وسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره
مع لازم آخر معه بالعرض اما المقدمة الثالثة فقد حصلها في التنبيه الثالث ومن الطرائف انه في الحالة
المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا وعرضا ولا عمقا ولو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا
لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم
فان قلت لما ثبت ان الانسان يدرك نفسه وان المدرك ليس شيئا في البدن ثبت ان النفس
ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول اراد زيادة الكشف ولا تنكر ان الاستدلال
يزداد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احد المقدمتين الاخريين
وكانه دليلان او نقول انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان
الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة انما تم لما ثبت في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء
وعلى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله اورد الوهم والتنبيه عليه هذا هو الضبط
وهو الوجه الذي يثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا لما كانت هذه الانواع
البسائط والمركبات تختص بخواص مختلفة وكيفيات متغايرة فلا بد لها من مبدا ليس هو الجسمية والمادة
بل شيء آخر هو الصورة النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدركة لنفسها
فانها من هذه الجهة لا يثبت بالافعال بل من جهة انها مبدا الافعال ولما كان الظاهر من الافعال
لها المدركة والافعال والادراكات يستدل بها واليه اشار بقوله ما الشيخ يريد في هذا الفصل ان
يستدل ببعض الافعال على وجود النفس من حيث هي نفس او صورة اي من حيث انها مبدا الافعال
من افعال ان تحركه فلا بد لها من مبدا ليس الجسمية ولا المزاج بل شيء آخر وهو النفس والصورة
واعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احتراز عن الصورة
الجسمية لانها وان قومت الجسم الا انها تقوم جنس الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية

[هامش: بلا وسط متعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يسع الوسط وغيره الا ادراك الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون الا بوسط وبغير وسط وقوله م م م]

[هامش: اما م]

[هامش: فاعلم الوجه الذي يثبت به صور الانواع]

لانها ولو حصلت بطبيعة نوع الجسم الا انها لا تقومه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم النوع
فلا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرفه بانه جوهر يحصل بطبيعة نوع الجسم من حيث هو فدخلت
فيه النفس النباتية والاظهر انه يريد بحال الحركة انما كان اظهر لان حال الحركة لو اريد
به السرعة والبطء لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة لفعل مانع وقوله في جهة الحركة
الا صلة له لانه الا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جايز لامتناع ان يقال
مررت بزيد بعمرو اما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان ظرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع
في ذلك فكيف يلمس به انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه لو كان
كيفية ملموسة فالوارد عليه لو كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك ولو كان كيفية مضادة
ينعدم فكيف يحصل اللمس به فليس الكلام ههنا الا في مبدا الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك
باللمس كما صرح به في شرحه وهما متقدمان على الالتيام اي الجامع والحافظ متقدمان على
الالتيام المستمر المتقدم على المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ لوجود المزاج
المستمر لان المزاج المستمر يتوقف على الالتيام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله
وهذا الاستدلال يؤكد الذي قبله بحسب اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدة
فان كون البدن من المتعفنات انما علم بتقطيره بالقرع والانبيق وتحليله الى بسايطه وكون الجامع
اذا عراه ضعف او عدم تداعى البدن الى الانفكاك امر تجربي علم بتكرار المشاهدة كما سنذكره
في الفصل الذي يليه ومن الظاهر ان هذه القضية التجربية لا دخل لها في الاستدلال ضرورة ان العلم بها
يتوقف على العلم بوجود الجامع وانما هي كالتتمة للدليل ذكرت لمزيد الايضاح
وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد كما قال اولا ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال
بالانفكاك على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمزاج والتيام الجواهر ليس وجود النفس بل المقصود
الحقيقي هو المغايرة بين النفس والمزاج وامّا وجود النفس فيثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال
بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها عن الانفكاك فيكون الاستدلال

حال الحركة ظرف م

الامام م

الشارح م

حاصل كلامه ان القصد بالجمع في الاستدلال بالمزاج م

بالانفكاك

بالانفكاك ويحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزاج نفس الابوين والمتاخر
عنه نفس المولود فكيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس التي هي مجدد وجهها لان الاكثر على ان
القوة المصورة حادثة لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهي فايضة على المني في الرحم لتصوير الاعضاء
وتشكيلها وتخطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما يشهد به الكتب الطبية
يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم اي في هذا الفصل تلك مباحث عن انه مبدا
الادراك والحركة شي واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الاخر
فبين وحدة المبدا بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط بقوله وله فروع فان النفس
كما سنبين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط انها مبدا
القوى في البدن بها افعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الاخر بقوله فاذا احست الا آخر
الفصل ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يريد ان يبين ان ادراك الشي
حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده حاصلا
فاما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول
والا لم يكن الشي الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات الممكنة والممتنعة متحققا موجودا في الخارج
ولا عند العقل لا بمعنى الوجود العقلي فعلى ذلك التقدير لا يكون الا وجودا في الخارج عند العقل ولما
وجد خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشي وجودين وجود في
الاعيان وهو الوجود الاصيل الذي يحصل منه الاثار ويجري عليه الاحكام ووجود في الاذهان
وهو وجود غير اصيل بل هو كالظل للامر الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة فكلام الشيخ
انا اذا ادركنا شيا فلا شك في تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا الوجود الخارجي
المتاصل نفسه وهو باطل او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة ولنا
في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشيا في الخارج اعيان وفي العقل صور فليتصور هذا
واوضح على هذا الوجه وبه يحل الشبه الموردة في هذا الباب ومنهم من يستدل على المطلوب

بانه اذا حصل لها ادراك شيء فان لم يحصل فيها اثر ملائم لها بعد الادراك كيف تنفعل وان تميز
الكيفية له وان حصل اثر فان لم يلائم الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له ولم يطابقه
في صورته وهذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف
ما ذكره الشيخ انما قدم الادراك على الحركة الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على المحركة
لان الحركة الارادية اما انقباضية او انبساطية والانقباضية بتوسط ادراك المطلوب والانبساطية
بتوسط ادراك المهروب ولاجل ذلك اي ولتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك
على الحركة فيه بحث اما انه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات ولم يوجد
احدهما جواز انفكاك الحركة عن الادراك في نوع الحيوانات فلما كان الادراك متقدما
على الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك
ابتدأ بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال الحركة متقدمة على الادراك
لان الحيوان انما يحتاج الى الادراك بتوسط الحركة فانه يدرك الملائم ليتحرك اليه ويدرك غير
الملائم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي الغاية ولا يحتاج الادراك
الى الحركة وعدم احتياجها اليه لامكان انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وستعلم ان تقدم الغاية
ليس الا في التصور فاللازم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملائم او غيره واما نفس
الحركة بعينها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه
او عنه تصريح بتقدم الادراك على الحركة والاولى ان يعكس ويقال الانسان ربما يتحرك الى
شيء ليدركه فتكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف فيما قصده الشارح
لانه يمكن ان يكون مراده بقوله ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان وان اراد
ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك
على الحركة في الجملة لا يكون وجها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على
الحركة كما بينه الامام وبعض الحركات سابقا على الادراك كما بيناه على ما مر رأيه

ويمكن

القوى والحركة

كما ذكره الامام

ويمكن ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى
احدهما كاحتياجه الى الآخر ولذلك صارا مبدأي فصلين متساويين فالوجه في تقدم الادراك
انه اشرف فالتقدم طبيعي كما ذكره الامام وفي عبارته انهما مبدءا فصلين متساويين مساهلة بل
هما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي غالبا لا يعلم ويوضع موضعه بعض اللوازم القريبة الواضحة
فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له في مرتبة واحدة وضعا موضع فصله
الحقيقي وان لم يكونا فصله في الحقيقة ولعل المراد هذا القدر فهو كاف لاستشهاده ههنا
اذ احضر مقتضيا عنده بنفسه لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات بحصول انفسها في العقل
لا بمثالها فان في نفسه في مقابلته بمثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه
مناف لما يذكره بعيد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا
فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الهوية الواحدة بعينها في محلين
والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك الماديات
بصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سنذكره واما ادراك المجردات الخارجية فهو ايضا
حصول صورها ولكن لا حاجة فيه الى الانتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجية فهو حضور انفسها فقول
الشيخ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يتناول القسم الاول والقسم الثاني وقوله في تفسيره معنى التمثل
ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما
بنفسها او بمثالها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا عن المادة او لا يتناول القسمين جميعا فقوله
بنفسه يفيد تناول بعض القسم الثاني بل كله فلا اشكال ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى
ايراد ذكر الشيء وهو المدرك فيه بحثان لفظيان احدهما انه سنذكر ان ما ذكره الشيخ ليس تعريف
الادراك فكيف سماه ههنا تعريفه والآخر ان الشيء ليس مذكورا في التعريف بل المعرف وهو قوله ادراك
الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي
الذي هو تبيين الشيء وتصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي الذي

فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او ادراك
مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات ...
ساواهم

هو بين الشيء وبين صورته وعن الثاني ان الشيء المذكور في التعريف لا بعينه بل بنحوه في قوله الذي يكون حقيقته
ثم الادراك بغير آلة فيتمثل حقيقته انما يكون في الذات المدرك وان كان بآلة فيتمثل فيها فما به الادراك
وهو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة وهو معنى قوله يشاهدها
ما به يدرك المشمول استعمال الشاهد في التعريف وهو نوع من الادراك فهو تعريف بالاخص لان الكلام في الاعم
والجواب ان المشاهدة مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فان قلت مجرد الحضور لا
يكفي في الادراك فان ما يحضر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا لعدم التفاته اليه قلت الجواب ان الادراك
ليس مجرد الحضور عند الحس بل الحضور عند النفس بحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة لا حضور
عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه   واعلم انه كان
الادراك هو حصول الشيء عند النفس اما بحصوله في النفس او بحصوله عند ما هو عند النفس بحصوله عند الحس
لا يلزم ان يكون حصوله في نفس الحس بل اما ان يكون حصوله فيه او حصوله في آلته والآلة اما محله كما في الابصار
فانه بحصول الصورة المرتسمة في الرطوبة الجليدية به واما غير محله نحو بحصول الصورة الخيالية عند الحس
المشترك بل في محل مستقل به.   والاشياء المدركة الادراك مطلقا وهو حضور الشيء عند المدرك
اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك واما ادراك انطباعي وهو
ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك اما ان يكون خارجا
عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته
وان كان خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته
ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحصول
حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول الصورة لها فيها فلا امتياز
بينهما لاتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض والتالي باطل لوجوب المغايرة بالضرورة
وهكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورها لاجتمع المثلان في محل واحد
وانه مح ولهذا قسم المدرك الى الخارج ولم يتعرض عن ذات المدرك والى غير الخارج

ولم يتميز

لكلامه م
ل السؤال
ش
الحس ل
فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك م

ولم يتميز الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج ليس الا ذات المدرك والصفة القائمة
به واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما بحصول نفس تلك الحقيقة او بحصول مثاله والاول
باطل لما حققناه   ومنهم من جعل الادراك اضافة الخ اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك
الشيء يتميز ويظهر عند النفس فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او في الخارج فان كان في النفس فهو الصورة
كما هو ولو كان في خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بسبب اضافة النفس اليه بها يظهر الشيء عند النفس
كما ان الصورة المحسوسة تظهر في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها ولما لم يقو بعضهم على دفع الاشكالات
القول م الواردة على الصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولا
فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا اما في الذهن فيكون
صورة وهو الذي هربوا عنه واما في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج فما لا يكون موجودا
في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن
المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا ينافي ما ذكرتموه
صورته م وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون اللاشيء او صورة الشيء والاول مح
لان اللاشيء لا مثال له ولا صورة وان كان صورة شيء فاما ان يكون ثابتا في الذهن او في الخارج
والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته والثاني ايضا باطل والا
لزم وجود المعدوم وهو مح والثالث يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة
شيء موجود في الخارج والا لكان اما صورة اللاشيء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان
استحالتهما لانا نقول انها صورة الشيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود
في العقل بوجود غير اصيل لا انها مثال لشيء آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغاير بحسب الاعتبار فعلم
باعتبار قيامها في الذهن معلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج
فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم الموجود في الخارج   ما ذكره الشيخ
تعريف للادراك كان سببا للقول بان الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك وجوده

على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بانا ما ذكرنا ليس تعريفا للادراك كما ليس بلا
بقول بل تعيين لمعناه فانا نستعمل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا يعرف انه اي معنى
من المعاني فاذا بين ذلك عرف ان اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فايدتان
احدهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فعين معناه ليعرف حاله انه متواطى
عليها او مشكك والاخرى ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الاالة
وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالة او بغيرها فصورة المدرك
حاصلة عند النفس على ما في الكتاب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس
وان كان بالقوة الحاسة فالصورة تحصل فيها اولا في الة والمدرك في كلا الحالين هو النفس
ثم اعترض الفاضل بهذه ثلثة اعتراضات الاول انا والثاني لقائل ان يقول انا اذا
ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم
لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او بعض الاجرام الغايبة عنا واذا التفت النفس اليها و
ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلتها الثالث انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية
للمدرك في العقل فاذا راينا السماء عندنا صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير
الجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نسلم ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان
جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما
ليس في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والشيخ لم يذكر هذا الوجه بل الوجه الثاني
لانه نبه عليه بقوله فيكسب الجهل هو كون الصورة الذهنية للهيئة الخارجية غير مطابقة اياها
وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة
ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة يلزم ان لا يكون المدرك الا موجودا
في الخارج كما ذكر في فصل واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه
نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودا في الخارج

وبعضها

وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة
بنفسها فلان الكلام مفروض فيما في المحالات ودعوى انه لم يكن لها صورة موجودة في الخارج ولم
يذهب اليه ذاهب واما عن احتمال وجودها في جسم غايب عنا فهو انه غير الحكم الاول لم يبين كانه
يزعم فيه البداهة فلو حصل الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات
وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص بشيء كل موجود غير النفس وربما تعلق الصورة
القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها وهو باطل
وان لم يكف في الادراك فلا بد من حالة زايدة عليها للنفس بها يحصل الادراك ليس بتلك الصورة
بل بهذه الحالة والجواب عن الثالث انا لا نسلم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير
في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة صغيرا وصورة الكبير كبيرا وهما ممنوعان وسند المنع الاول في جهات
احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من يزعم
ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من يزعم
ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالة وهذا اظهر وهذه المحالية في الصغير والكبير والسند المنع
الثاني احتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة ولم يساوه في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد
انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في ساير الادراكات بل انما يرد في الا
الابصار والتخيل واما في ساير الادراكات من السمع والشم وغيرهما فلا لانها ليس الا ما نسبها
صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وكذا لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار
فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات في المحصل ما ذكره وفيه ضعف
اما المنع الاول فلان صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الالة او في النفس
لكانت الالة او النفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد لانها حالة فيها وصفة لها وا
المنع الثاني فلانا نلاحظ الصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة
الاقطار والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن النصف

وتقلل عظمه ومسافات نائيه وبحار نايه مرم

لم يكن في جزء من الدماغ بلا دمعود الحلاوة السكر والكائنات والحمامات وحجاب منحط بل
الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقاً لان ايل لم يورد السؤال على سائر
الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك
الكلام ثم والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الالة لا يستلزم تقدرها فان
التقدر والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور فهو فرق من حصول عين المقدار في المحل وبين
حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاول يصير كبيراً او صغيراً وبالنسبة الثانية يصير مدركاً عاقلاً
ان الادراك معنى واحد يعني اذا راجعنا العقول وجدنا حالنا في الادراك
في تصور المعدومات والممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام
الصور فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك ومنها حصول الاستدارة تقرير
السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك
فاذا عقل الاستقامة والاستدارة والحرارة والبرودة كان العاقل مستديراً مستقيماً
حاراً بارداً وانه محال اجاب بان الاستدارة كانت جزئية محلها الالة وغاية ما في الباب
ان يكون تلك الالة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرة وان كانت كلية
لم يلزم ان يكون الالة بعينه مستديرة معاً وانه محال ولو صح في الكليتين يلزم ان يكون النفس
مستقيماً مستديراً اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد
وجد في النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة
وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة
والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيماً مستديراً ثم ماذا واما الحرارة فانها لا تقتضي
كون محلها حاراً فان الحار ما فيه الصورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل عين الحرارة
لكن انما تجعله حاراً لو كان قابلاً للحرارة وهو ممنوع فلو سلم انه قابل فانما يصير حاراً
لو كان خالياً عن ضده والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها

كلام مستدرك م

في تصور الموجودات حالنا الى المحال تصوره م

ان م

ح: لمستدير او الجواب ليس كما ينبغي للزوم السؤال لو وجه الى الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون مرم

وصورة الحرارة

وصورة الحرارة ولئن ساوت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة
مطلقاً بل ما فيه الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقاً بل ما فيه الحرارة الخارجية
واما الجواب الثاني والثالث فضعيفان لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون قابلة لها وكيف
يجوز حصول ضد الحرارة فيها واما احتجاجات الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا ان المدرك حاصل في الذهن
واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة لها عليه والحق عندنا ان الادراك
ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية ما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة
الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج وانا اقول لا شك انا اذا ادركنا شيئاً
يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لا شك
ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل فتبين من ذلك ان
الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة بيان ثم من دلايله
على ما عنده ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول ماهية الشيء لكان الجماد الموصوف
بالسواد مدركاً له لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه وبين
حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثاني حصول
غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول الشيء المجرد لكنا اذا تصورنا
موجوداً ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالماً
بذلك السواد وليس كذلك فانا بعد العلم بانه شيء ليس بجسم ولا جسماني قد نشك في انه يعلم ذاته
ويعلم كونه فاعلاً لغيره فعلمنا ان كون الشيء عالماً بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهو شبهة واحدة على
ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الاولى ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اريد
به حصول عين السواد فهو ممنوع لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اريد به حصول صورة السواد له
ثم اعتقده جزماً نعلم به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد
ونعلم انه فاعل لغيره حاصل له فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم نشك في ان الله تعالى عالم بذاته

هل م

المجرد حاصل لذاته فيعلم ثم م

وبنا عليه والتمام كذلك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما حكمنا بهما ليس لان الاول عاد الادراك الاطلاعي
والثانية على ادراك الحضور وشبهها على لخطه الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا اشنع عليه
بانه جهل وخلف ومنها انه تعقلنا لذاتنا اما الذي يكون نفس ذاتنا او امر زايد عليها والاول باطل
بوجهين الاول انه تعقلنا لذاتنا الذي يكون لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما الذي يكون
نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان نفس علمنا
بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين
ذاتنا حاصله فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا انه حاصل بالفعل وهو مكابرة ولئن لم يكن علمنا بعلمنا
نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان
علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان تعلمنا بذاتنا حيثية بالذات
وبهذه الحيثية نفس ذاتنا وبنوع من الاعتبار وبهذه الحيثية مغايرة له وتحقيقه ان علمنا
بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضر لذاتنا وليس هنا الا امرا واحدا بالذات وهو ذاتنا لكن
فيه مغايرة بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو
باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم والتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية
ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني انه العلم
بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشي للشي لان حصول الشي للشي يقتضي تغاير الشيئين
كما في الاضافة والاتحاد فلذلك التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والاتحاد والجواب انه
كاف في الاضافة ايضا واما في الاتحاد فلان الموجد يجب ان يكون متقدما بالذات
على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة يحصل في الخيال والتخيل
ادراكها الا اذا اطلع عليها الحس المشترك وكذا الصورة ينطبع في الجليدية والابصار
لا يحصل الا في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشي الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من
الجليدتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة

بل الادراك

وهو الجواب لما حصول الشي ... بادراك على ... الوجه والوجه ... الاول ... العلم ... حصول ... لوجوده ... وحصول ... بالعكس الحصول ... لم يكن عالما بذاته ولا عالما

لكن عن الامام
فهكذا في ساير الادراكات ... مع المسامحة ... بالفعل

والجواب ان التعاير بحسب الاعتبار كاف ... العلم فان قلت

بل الادراك حالة نسبية اضافية فانا اذا ابصرنا شيئا فان قوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله
الصورة يحصل في الخيال او في الجليدية لف وقوله والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام   وانواع الادراك اربعة لان المدرك
اما جزئيات مادية او غير مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات
اما الذي يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات هو
التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما الذي لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية وايا
ما كان فادراكها التعقل الا انه اذا وحد الا مدرك واحد كانت ثلثة لانه تحسيس ثم تخيل ثم تعقل
وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا الحس
اعم من حس البصر والسمع والشم والذوق فانا مما لمسنا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس
مع حضور المادة واكتنافها بالغواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد من الغواشي الغريبة
العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي واما لوازم الماهية فلا يكون غريبة عنها ولكن
لن يزال والغريبة يمكن ان يزال عن الماهية وينسب للماهية عند التعقل والغريبة يختص كالة الاحساس
والتخيل وحمل الامام قوله لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته تفسير الغواشي الغريبة وعلى هذا ادخل
فيها لوازم الماهية بل الامر بالعكس فربما يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة وخصه بما كالة الاحساس
والتخيل بل المختصة بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشيخ
وقد اورد في هذا الموضع سوالا وهو انهم ذكروا ان التعقل لا بد من ان ينتزع من الاشخاص صورة كلية
مجردة عن جميع العوارض الغريبة والاخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول
فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فتكون متخصصة بها وعرضيتها
وحلولها في النفس ومقارنتها لصفاتها عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة
عن ساير العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءا من الافراد
التي وجدت قبل زيد والتي يوجد بعد زيد لان وجودها يتوقف على نفس زيد فلو كانت جزءا

والمس

للتعرض والهاد لا لوم ... زوال المادية

وهو الحكم ... امر ... صورة العقلية ... مر ... المودعة

من تلك الاجزاء لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم يكن جزءا منهما لم يكن مشتركا بينهما فلا يكون كلية واجاب بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء للافراد وهو في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد ما له الصورة واما تسمية الصورة كلية لانها صورة الكلي لا انها في نفسها كلية فان قلت القول بان الكلي موجود في الخارج باطل اذ لا شك ان زيدا في الخارج انسان وعمروا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في موارد متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءا منه وبعضا منه هف واذا ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد الا في العقل لكنها باعتبارين اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخص واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص واحد الاشخاص لو تجرد عن المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا يسقط السؤال انا الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزءا للاشخاص في الخارج ولا يلزم انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء الافراد في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي محققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني اعتبار المطابقة هو الذي سماها المعلم كلية وسهم المحققون من المتاخرين واما ما هو بريء في ذاته عن الشوائب المادية فقد مر في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالجسم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتجرد او لا يتجرد اما انه يتجرد تجردا اوسطا ثم يتجرد بالكلية فان الصورة الحسية بها تحضر عند المدرك مع المادة واذا تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة لو غابت او بطلت

لم يبطل

لم يبطل الصورة الخيالية الا انها لا تتجرد عن العوارض الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تتجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فكيف يدرك معاني جزئية ماخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة المدركات المرتبة في التجريد واما غير المادي فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد قوله الشيء الذي لا يلحق اللواحق الغريبة فكانه قال ما يمكن ان يلحقه اللواحق لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار ولذا اريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة انما يلحقه لوازم المهية قوله وهذا التصريح بان لوازم المهية ليست من العوارض الغريبة انما تم لو كان قوله الشيء الا يلزم مهيته عن مهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة فيرجع امرين احدهما ان المجردات تتكثر الا بالمهية فان تكثره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها عوارض غريبة وعوارض شخصية والآخر انه معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا دخل له في بيان المط الذي هو بصدده فهو ادخال اجنبي في البيان ثم كان سائلا يقول فما بالنا لا ندرك جميع المعقول والمحسوس مع برائتها عن المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله من جانب ما هي من شانه ان يعقله فان اشتغالنا بالعلائق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها ويظهر من هذا ان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عاقل وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذاتها ولا عائق لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات فلعل العائق الجسماني يمنعها عن ادراكه والضمير في قوله بل لعله يعود الى المحل وهو الظ واما اعادته الى ما هو بريء من الشوائب وهو المعقول بحسب ان يكون قوله بل من جانب مستدركا اذ يكفي ان يقول واما البريء من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شانه ان يعقله اي يعقل ذاته ثم هنا بحثان الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخلو اما ان يتعقل مادته او لا فان لم يتعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته فالمادة لا يمنع من تعقل المادي وجوابه

لس الوجود ثلثة اقسام احدها العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة تعلق العرض كالجسم والعقول المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الا الى الانتزاع عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله في التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الا الى الانتزاع عن المادة لكونه محفوفا بالشوائب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى شيء من ذلك الثاني لان المعاني التي يدركها مثل الحسن والقبح والصداقة والعداوة جزئية بل متعلقة بل متعلقة بالجزئيات والمتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان تعلق الجزئيات لم يوجب الجزئية الا انها لا ينافيها والوهم لا يوجد المعاني المخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور عداوته قال ه والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى او موضوعا ثم سلك بان المحل والحال يمكن تعقلها معا لكن حكم بثبوت الشكل للجسم فقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة من تعقل الحال احاب بان معنى التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير ذلك لان ما يقوم بمحل كان قائما بذاته فكل حقيقة حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته لان ذاته عاقلة وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقة حاصلة لذاته فلا يكن ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد له من عمل به عمل يصير معقولا به بالفعل ونحن نقول ما ان العقيان غير منعكس من ان استلزم تعقل الشيء لذاته عدم احتياج تعقل الغير اياه الى عمل وعدم تعقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا فذلك ظ ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط تعقل الذات امران القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى العمل بالصورة العقلية لو يرد عليه النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني على ان اللام في قوله معقول لذاته صلة للتعقل والشارح حملها على لام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول لذاته وكانه غلط اذ معناه ان المجرد من المادة وعلائقها اذ الظاهر

ان

علم الوهم

ادراك

الوهم

لا في ذاته فمن شانه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة هاهنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصورة العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شانها ان يصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا فمن حيث انها اشخاص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وممتنع حلول الصورة العقلية اياها واذا تجردت من التشخصات صارت معقولة لامتناع الوضع وهذه القوى ينقسم الى مدركة القوى الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وهذا الدلالة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكنا لم نجد ما من افعال الحيوانات بعد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبطها واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيها لا يشك في وجودها ومن التخيل ارتسام تلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية يكون مبدا له وهذا ضروري لا سبيل الى انكاره لكن يحتمل ان يكون قوة واحدة يكون مبدا لتلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى والحاصل ان الموجود في الخارج كالقطرة النازلة والنقطة كالخط لا شك انها افعال اثرت ما يتهيا للحس وانها الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة تحت مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا ارتسام في البصر فلا بد من قوة يقبل تلك الارتسامات فيها يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد اخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما يحصل في آن فهو كذلك لانه لو ثبتت المقابلة في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها والية لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الا نقطة فلا يكن المشاهد خطا ممتدا لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان تقابل تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن الابصار بها في اي حد فرض ليس الا بحسب مقابلتها للبصر

لا شعار

اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تصح الا
ان يحقق المقابلة في حدوث الابصار وذلك الجامع لمقابلة المشاهدة واما ان المقابلة ثابتة اوزعمتم
فلا حاجة اليه قطعا   لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات توجيهه ان نقول لا نم ان اتصال الارتسامات
اذا لم يكن للبصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء
من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلسرعتها وانتقالها
عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فيجب اتصال الارتسامات
في الهواء فيحصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا وانت خبير بان اتصال
التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط بل لا بد مع ذلك من القول بثبوت الهواء الملون بالنقطة
واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قايل بذلك ملوح لمن يطالع شرحه ثم
انه لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة
ممنوع فان قلت ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع الاول حتى يقال لا نم ان اتصال الارتسامات   على الممنوع
ليس في البصر ولئن سلمناه لكن لا نم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه
قلت المنعان مرتبان على ما وجهه الامام فانه قال الا ترى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة
الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط ليس بموجود في الخارج بل ان يكون موجودا في قوة مدركة
جسمانية فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتيب المنع فيقال لا نم ان الخط لم يوجد
في الخارج بل لتشكل تشكلات القطرة في الخارج يرى خطا سلمناه لكن لم لا يجوز ان يوجد
الخط في البصر لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع
فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولا بان الشكل لو بقي عند
زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة في ذلك الموضع وهو عدم هواء اخر وعن الثاني
وهو قوله وهذا احتمال اوما ذكره بانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج مع القول
بادراك البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة يدرك الشي الغايب عن البصر كالمشاهدة ۲

ما ان القول بادراك البصر خطا
في الخارج للاتصال التشكلات
قول بمشاهدة ما ليس في الخارج

فانه ليس

فانه ليس قولا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني وهو ان ادراك البصر ما لا
يقابله ولا في حكم ما لا يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان النايم يشاهد في منامه امورا كثيرة
وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند غلبة بحرانهم صورا لا يراها الحاضرون في مجلسهم
بل ربما لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان يتخيل في عامة اوقاته امورا قد شاهدها واطلع
ليشاهدها لا على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا لان ادراك هذه القوة المشتركة قد يقوى فيكون
مشاهدة وقد يضعف فيكون تخيلا   والاستدلال على وجوده بالمشاهدة البطنية يعني ادراك
الانسان علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متادية الى الحس
المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو
التخيل فلولا انها تأخذ وتخزن في قوة من قوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها ولما توقف   وهي الحيوان م
اتمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصور
والقابل غير الحافظ بحجة ومثال اما الحجة فلان مبدا القبول لو كان مبدا الحفظ لكان المبدا الواحد   ل الحفظ
مبدا الاثرين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال وهو ان الماء له قوة قبول الاشكال
وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالحيوان فانه لو صح لزم ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الحيوان حافظا
ضرورة انه حافظ لشي قابل له ثم الحجة ضعيفة لما سيأتي من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وايضا ينتقض بالحس المشترك يدرك انواع المحسوسات وبالنفس يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن   تقبل م
هذا ما ذكره الامام واشار بهذه الاسولة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل
واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته اجاب عن نقض الدليل بان اجتماع القبول
والحفظ في شي لا يدل على ان مبداهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب القوة   ل الصورة
كما في الارض فانها تحفظ الشكل بصورتها او كيفية اليبوسة وتقبله بحسب مادتها والكيفية بحسب مادتها
فكذا الحيوان لا بد ان يكون في محل جسماني فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الحيوان واما افتراقهما في شي فيدل
على تغاير المبدا انما الحفظ والقبول هنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا اعرض
آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال المرض يستحضر الصورة التي كانت قبل المرض

يحفظها فلا بد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايرا لمبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير
ما نقله الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على تغاير
مبدئهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول
والحفظ لا يدل على وحدة مبدئهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقال يكفي ان يستدل على
تغاير المبدأين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد يكون ان الادراك
لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس بحصولها في الآلة فيجوز ان يكون مبدأ
الادراك والحفظ واحدا ويكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة وينعدم الادراك لعدم
حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدأين واما قوله والمعارضة
بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان جواب النقض بالنفس يحتمل ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز
ان يكون الواحد مبدأ للكثير اما بالوسائط او بالجهات فليجز ذلك في مبدأ القبول والحفظ فيكون
واحدا ومبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل وعن الجواب بان يصدر عن قوة واحدة فعل
ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك استثبات الصور بمعناه ان الذي يقتضيه
الحس المشترك امر عام وهو استثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة المادة تقييد مستدرك
لانه كاستثبات الصور عند حضورها في المشاعر على ما مر ثم لما كان الاعم لا يتحقق الا في الاخص
كان استثبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضيا اقتضاء ثانيا فالصادر اولا امر واحد
والامور المتكثرة صادرة بالواسطة ويجوز ان يصدر عن الشيء الواحد امور متكثرة بالوسائط وهذا
كما ترى فاسد لان الصادر عن الشيء لا يكون الا امرا مشخصا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطة
امر خاص فهو معقول والا وان الذي في الادراكات انفعالات والذي يبين ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد لانه لا يفعل الا انفعالا واحدا بل انما هو قياس من الشكل الثالث وهو
ان الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ فالقبول مغاير للحفظ فمبدأ القبول لا بد ان يكون مغايرا
لمبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال الجزئية على اختلاف المبادي وكيف
الاستدلال على تغاير المبدأين كما دل عليه الحجة لانه لا تعارض في بيان اختلاف الافعال الجزئية ولا بد في الدلالة على تغاير المبدأين من اثبات الكلية
القبول والحفظ حتى يكون اثبات الجزئية فلا

تم من الكل الماليه ٩ م ١٢

والحمد

والجواب انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل بهما بمجرد تغايرهما
الوجه الثاني ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه
بزواله حتى يحتاج الى الحس احساس جديد وذلك لان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول
والنسيان فرق فيكون فيه الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله ان الصورة
حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو ع
وان اراد انها غير حاصلة للنفس م لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك
فهذا الكلام في الحقيقة تأييد المنع لا ما ادعاه وللامام منع آخر لم ينقله لقوته وهو انا لا نسلم ان الصورة لو
لم يكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى الحس احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الحافظ جسم
يتحلل دائما فيعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصور المحفوظة
فيها مع انه لا حاجة الى الحس احساس جديد فالاستدلال المشترك على وجودهما اما على
وجود الحس المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما
فمدرك هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهرة وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك
الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك
وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون مدركا لها لحصول
صورتها في قوتين وهذا النقض اعتراض الامام واما على وجود الحيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل
الا بقوة مدركة للجميع والا لانعدم صورة كل واحد من الشيئين عند ادراك الآخر والتغاير اليه
وفيه منع ظ فان الانسان اذا رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرير اعتراض الامام انا نحكم
على زيد بانه انسان فالحاكم على الشيء يجب ان يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل الحكم وان
وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون مدركا لها لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي
النفس فيكون المدرك لزيد النفس ايضا واذا كان النفس مدركا للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم
بان هذا اللون ليس لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وح سقط الحجة واما جواب الشيخ بان النفس

يدرك الجزئيات بآلة والكليات بغير آلة فغير واقع لجواز ان يكون الحكم من المحسوسين بحسب النسبة بالذي

والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك المذوقات فلو كان الدماغ

ادرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان يكون الذائق الدماغ مع انا نجد

حلاوة جاز ان يكون الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادرك القوة الباصرة شيئا فلو ادركه

الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك المبصر فيكون ابصار لا ابصارا واحدا بل ابصارين

وعلى ابطال الخيال بان ما طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها

في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها

عن بعض او يكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم انقسام كل صورة في جزء في غاية الصغر

مع غاية عظم الصور وجواب الشيخ عن الاول بان ادراك الحس المشترك المذوق تخييل الذوق وتخيل

الذوق ليس غير العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس تخييل المبصر فلا يكون العبارة بعبارتين

وفيه نظر لانه لما مر منه ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كان تخيلها به والفرق بينها ان التخيل

ادراك الصورة في الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق ليس

هو الحس بل النفس بالحس ولا نم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق

بخلاف ما اذا لحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر بالمجرد حصول الصورة

في الباصرة بل بحصول الصورة في العصبة المشتركة ولذلك قال علماء المناظر ان الابصار

في المبصر ونمامه عند العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك والجواب عن الثاني انه ينعكس الصور على الاشباح

فالصوران تواردت على محل واحد لا يختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد

سمعت الاشارة اليه مرارا فان ادراك المعاني دليل على وجود قوة يدركها

تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر

ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لا يتأدى

من الحواس وتلك المعاني ولا النفس الناطقة لانه لم يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك المعاني خزينة

المشترك

المشترك

والحس المشترك عن العالم

ربما لا يعقل العقل فلا يكون عقلها فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية

ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات

لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها للصور بقوة

وللمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما انها ان ادركها

لانواع المحسوسات بقوات واحدة جسمانية كان ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة

هي الحس المشترك ذكر علماء التشريح ان الله للدماغ من مقدمه الى موخره تجويفا ما الا ما تجويف

باسم الاجزاء ولنقف ما الا تجويف باسم الاجزاء ولنقف ما الا تجويف باسم البطون الا ان الاجزاء

هو انه يقسم قسمين متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء موخر ولما كان الدماغ قريب الشكل

من المثلث او المخروط فاعدته في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ لا محالة اغلظ ويستدق

الى الموخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء الموخر اضيق وادق واطول

حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ

ولما كانت الارواح المنبعثة الى الاعصاب الدماغية موضوعة في طول الدماغ كان

حصة جزء المقدم كالضعف من حصة الموخر فلذلك بقيت في الجزء المقدم روحان ومن الموخر

اربعة والروح الثالث من الحد المشترك فيهما واما البطون فهو ان للدماغ تجاويف ثلثة

اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء الموخر واصغرها البطن الاوسط

وهو منفذ من البطن المقدم الى البطن الموخر ثم ان جزءا من جوهر الدماغ ينفذ في موخر الدماغ في

ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة وهو النخاع وقد نبتت العصب زوجا زوجا من جنبيه

موازيا ومصاقبا للاعصاب فان اعتبرنا جواهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين والنخاع

كالنهر والاعصاب كالانهار على اطراف الانهار وان اعتبرنا الروح النفساني السارى

في الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار

الماخوذة من الجداول الكبار والاعضاء كالمزارع اذا ثبت هذا التصوير فنقول اراد الشيخ

الجزء

مصاقبه نزدیک شدن بچیزی گویند

لانه ليس مبدا اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم من الدماغ فقد ذكر ان قوة الشم في زائدتين
نابتتين من مقدم الدماغ وقوة الابصار في عصبتين مجوفتين عند جوار الزائدتين من هما الروح
الاول من الارواح الخمسة وقوة الذوق في الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشأه
الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول من الزوج الخامس الذي منشاؤه
خلف الثالث ومنبت هذا القسم الذي هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ اعصاب
الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث
في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم وانهم صرحوا
في الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر جوهر الدماغ وانما وقع في هذا الخبط
لما راى في بعض نسخ الكليات هذه العبارة بعينها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي تعرض لها
الشراح ان هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ اذ لعله لم يفرق بين الجزء
المقدم والبطن المقدم فان مبادي الاعصاب الاربعة في البطن المقدم لا في الجزء المقدم
وهو المراد من قوله لاسيما في مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون
كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادي اعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبدا اعصاب الحواس الاربعة
مقدم الدماغ ومبدا عصب اللمس اما في الدماغ او النخاع فالروح المصبوب في مبادي الاعصاب
التي هي الدماغ والنخاع آلة الحس المشترك وانما قال لاسيما الروح المصبوب في مقدم الدماغ
لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ بل في الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك
كراس عين فهو بيان لقوله انه الحس المشترك الروح المصبوب في مبادي عصب الحس وهو روح الحس
المشترك كراس ينبعث خمسة انهار وهي اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري فيها هو الروح الحساس
واذا انصبغ وهو مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة في المبادي تلك الاعصاب
اعني الدماغ او النخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك
والخيال فيقع فيه تارة مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات وهكذا الى ان قال الاعين

بالعصب

في كليات الشام

ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ لان بعض مبادي عصب الحس مقدم الدماغ

عش

للتادية

للتادية الا الادراك للنفس بتوسط الروح المنطبع فيه صور المحسوسات وبتوسط الروح المحرك الذي
هو آلة للحس المشترك والا فلا حركة للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحركت المثل توقف ادراك
المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا الكلام من عند نفسه فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تتأدى
من الحواس الى الحس المشترك تأدي حرارة المجاورة لبعض اجزاء الاجسام وتأدي الرائحة المنتشرة
من جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل الادراك والبعد لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات
في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلو لم يتأد منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام
من ان الروح الذائق لو خالط الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعم في
الروح الذي في الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان فشبهه منشأها عدم
الفرق بين الصور والاعيان على ما مر مرارا   قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة
بالوهم الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس كحكم العقل
فانه لما لم يكن حاكما الا في الجزئيات لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما
اذا رأى شيئا اصفر حكم بانه عسل او حلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب
ولما كان الوهم هو المستخدم لساير القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له   اقول لا يجب
ان يكون كل حاكم متصرف فيه مدركا بذاته بها بناء على ما تقدم من ان المراد بالادراك الحس مطلق
الحصول عند المدرك وفي هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما
والجواب ان المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما تقرر في الجواب عن الاول
واقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال الامام هذا الذي ذكره في القانون لكنه في الفصل
بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه حكم في الشفاء بان الحافظة هي المتذكرة لكن من حيث
لا يلزم ان يكون القوى ... وحاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة فينساه فيقبله
الوهم بقوة المتخيلة بعرض صورة من الصور المخزونة في الخيال ويثبت المعنى من تلك الصور
في الحافظة وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت مأخوذة من الصورة فعند نسيانها اذا عرض صورها

الفارم

٢١٩

ل م

البحث

نعم صورة بينة كرصعا   والحق ان الذكر كما ان لصور المحسوسات ارتساما في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة
ثم انحفاظها في الخيال ثم ادراكها في حال غيبتها وهو خاص ولا يتم الا بالعودة وزوالها عن لوح الخيال
فيحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك للمعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراك هو شأن الوهم
وحفظ وهو شأن الحافظة وذكر وهو كما نحو ذكره الشيخ ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا
بالقوتين وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس
جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعاني ويحفظ في الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى ثلثة
اعمال كلها تصرف في الصور وهو شأن المتخيلة وادراك للمعنى المنير وهو شأن الوهم وحفظه وهو
شأن الحافظة فتقرر بان لنا لا حاجة الى اثبات قوة سادسة في اثبات الذكر والاسترجاع والحق
انه لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المتذكر بالمسترجع في القانون وصرح في الشفاء بان
الاستفادة في بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى والصورة
عن الخزانة والا دال لم يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال   وانما
يدعي الناس لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه ظني ولما لم يعرف
الاطباء الا حدوث الافة في التخيل والفكر والذكر بعروض فساد للتجاويف الثلثة لم يثبتوا
الا هذه القوى الثلثة ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو التي ويف
الا انه في اطلاق الاعضاء عليها تسامح وما اجاب به عن اعتراض الامام ولئن كان ظاهر كلام
الشيخ حيث قال بل هذه هي الالات الا انه مخالف لما ذكره اولا من انه استدل
على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سنذكره الشيخ من تقديم قوة وتاخير قوة اخرى
وتوسيط ثالثة ضرورة انها ليست الا بحسب الوضع   ثم اعتبار الوجه هذا بيان الترتيب
بين القوى وموكد لما قبله فان الواجب في الحكمة المتعالية ان يقدم القوة التي يقتنص صور
المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال ويؤخر القوة التي يقتنص معانيها الا الاوسط وهي الوهم
او الاخر الدماغ وهي الحافظة ويتوسط بينهما القوة المتصرفة فيها بالتركيب بين الصور تارة والمعاني

تارة اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية وتسمى بالاجرام واما عنصرية
واما سفلية وتختص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في الة المتوسط ناسب الجرم
دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح يتكون من بخار رقيق الاخلاط ودقائقها ولما كان
المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطائفها وصفاياها ناسب الروح الا النفس اذ لا نسبة بين الجسمانيات والمجردات
قال الامام هذا وجه يليق بالمستدل الا علم اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك للحس
المشترك والخيال لما ناسب الحس الظاهر لتعلقها بظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدم واخر
القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المتصرفة فيهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابي
لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس في مقدم الدماغ والذوق في وسطه
فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه اولى من ان يجعل في موخر الدماغ
لكون السمع واللمس في موخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد يعترف بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ
وكلام الشيخ في التجاويف فلا يرد عليه اه وقال الشارح ليس هذا بدليل اخر (انتهى كلامه) بل تسهيل الاسناد بالترتيب
وتنبيها على العناية الالهية في ذلك على ان في قوله السمع في موخر الراس نظر وهذا النظر غير وارد
لان المراد من قوله وليس مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل السطح المقدم على ما لا يشك فيه من يتأمل في
كتابه واما قوله وهذا القسم منسوب الى الجزء المقدم من الدماغ وحس الدماغ الى فهو الذي ذكرنا فيما قبل
انه خطاء وربما وقع من طغيان القلم او الناسخ   والجواب اقامها الفاضل الشارح عن مطالعة
انهم يقولون النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة
فابطل ذلك بان النفس هي المدركة لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان
هذا الملون هذا المطعوم هذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه
ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدركا للجزئيات هو الذي يدرك الكليات
ويدرك الكليات النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم يعترفون بذلك وليس كلامهم الا ان
ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات بالالات الجسمانية فيمكن ارتسام صورها فيها

هذا المطعوم

وهذا اغير متباينة بالذات ارادبالتباين بالذات عدم التصادق على شيء فكونهما متعاد ده
بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية ولئن اراد به الاختلاف في الحقيقة
فتعلقهما بالذات المجرد لا يوجب عدم اختلافهما فان صفات المجردات من العلم والقدرة والحيوة مختلفة
بالحقيقة قايمة بالمجرد ولعل الكلام لان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الوضع حتى كانت كل قوة حالة
في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي الافعال المختلفة فهي انواع واما القوى الانسانية فهي ليست
تختلف في الموضع بل هي قايمة بذات مجردة فلم يتحقق تنوعهما من ذلك الوجه ولهذا اثبت كل منهما
وهذه مناسبة قد اشير فيها بتقريب ما لا يحقق   من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن لا
لان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين
مبدا ادراك ومبدا فعل لم يحتش الادراك عن الاعلاء والفعل في العالم الادنى وفي بدنه
فبالجهة الاولى متاثرة وبالجهة الثانية موثرة فالقوة التي بها يدرك النفس الكمالات يسمى العقل
النظري والقوة التي بها صارت مصدر الافعال يسمى العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك
اللفظي لعقل لا حسن فيهما حيث لان الاولى مبدا الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشبيه
لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا تتعلق بالعمل
وادراك بآراء متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين اولاهما حينئذ قوة ما ادرك
الامور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومنه الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك
الاراء التي تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومنه الحكمة النظرية على هذه القوة
العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم واما العقل فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباط
الحجب لان نفعل عن راي كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباط من
المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو يستعين في ذلك بالعقل النظري اذا العمل لا يتاتى بدون
العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يوتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يوتى
به فينتج ان الصدق ينبغي ان يوتى به وهذا راي كلي ادركها العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان

ال م

للادم

لعل

العلمي

وقد استخرجناه الصدق مني لم يود به م

بوجه وصدقا جزئيا فهذا انما يحصل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الراي الكلي بان يقول هذا صدق وكل صدق
ينبغي ان يوتى به فهذا الصدق ينبغي ان يوتى به وهذا راي جزئي يدركه العقل النظري الا لكن العقل العملي
انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي للنفس انما يصدر عنه الافعال او لا جزئية منبعث
من اراء كلية عندها مستنبط من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية   وهذه اشارة الى ما
وللنفس النظرية مرتبة اعني من بداية الاستعداد الى نهاية الكمال الاستعداد الكامل اعني الكمال والاستعداد
الكمال اما استعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الاولى كاستعداد حصول المعقولات الاولى كما
الام لتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية اما بالحركة من الذهن وهو حصول بالفكر
او لا بالحركة الذهن وهو حصول بالحدس والمراد بالاكتساب ههنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات
الاولى اعم من ان يكون بالفكر او الحدس والالم يصح قسمته اليهما فان قلت الحصر باطل الطريق التعلم
فان الحصول ليس حصولا بالحدس وهو ظاهر ولا بالفكر لان افادة المعلم المبادي المرتبة
كافاضة العقل الفعال اياها فان لم يكن ههنا حركة من الذهن لم يكن الا حركة فالجواب لان المعلم لا
المقدمات دفعة بل مقدمة فالمتعلم لا يعقل بالاختيار فهو يلاحظ المقدمات ويرتبها في الذهن
ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيض من العقل وهو بين لاستتره به لم ليس منها الا الحركة الثانية
فان جعلنا فكرا كما عرفه المتاخرون بالترتيب فلا بحث والا فلا اقل من ان يجعل في عداده
واما الاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة
وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد والامام لما راى
في نسخة واو العطف قال لان قوة الكتاب يختلف قوة وضعفا فان كانت ضعيفة فهي الفكر ولئن كانت
قوية فهي الحدس فان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة ولئن كانت في غاية القوة فهي القوة
القدسية وذلك سهو والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب لكن لتلك
المفردات ترتيب فيه حيث جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان تطبيق
هذا الترتيب على المراتب ولم يلم به الشارحان فنقول قد تقرر ان هناك استعداد واستعداد

ارامو

ضعف او استعداد متوسط او استعداد قوي اما الاستعداد م

مقدمه م العقل م

ترجمه م الهام فرو آمدن در دل کردانیدن بحق صواب یا باطل وخطا کر

الاكتساب واستعداد الاستحضار وحضور المعقولات ولا شك ان استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد
المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة وهي العقل بالملكة لانه عبارة عن ص
انما يحصل انما هي في المشكوة وهي العقل الهيولاني والمصباح هو العقل بالفعل في الزجاجة الزيت العقل
بالملكة لانه انما يحصل باعتباره وحصول العقل بالملكة اولا والعقل بالملكة انما يخرج من القوة
الى الفعل بالفكر والحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوة زيتها اشارة
الى الحدس وقوله يكاد زيتها يضيء اشارة الى القوة القدسية فان قلت هذه الاشارات ليست
منطبقة على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك الصفات بجميعها فكيف اشارات الى يكون يكادوا
امور متباينة وبيانه انه يصف شجرة بان لها زيتا يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كان الزيت
عبارة عن الحدس ويكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية
وانها امور متباينة لا يجوز وصف احدهما بالآخر فنقول الشجرة الزيتونة شيء واحد فاذا
ترقت في اطوارها حصل لها زيت واذا ترقى الزيت وصفي كاد يضيء فكذلك الاكتساب
انما هو بقوة نفسانية وهي الفكرة ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ الى
غاية الشرف صارت قوة قدسية فهذه الامور ولئن كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها
ترجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تنبيه على انها من عالم لست م
الحس والا لكانت اما شرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد فقد مثل بنوره
بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقا لاستلزام معرفة النفس
معرفة الرب عزت كلمته   قال الفصل السابع انما قدم العقل المستفاد العقل المستفاد هو حضور على العقل بالفعل لانه
المعقولات الثانية بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون له ملكة استحضارها وانما يكون ذلك اذا كان
النفس اكتسب المعقولات الثانية ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لا يحصل
الا بعد الحضور مرات والحضور هو العقل المستفاد فيكون مقدما على العقل بالفعل وعندي
انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل وعنده انه لا اعتبار بملكة الاستحضار

في العقل

الاستحضار كافية فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها ...

في العقل بالفعل بل القدرة على استحضارها فهذه المرتبة لو لم تكن عقلا بالفعل لم تنحصر مراتب القوة
النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد
ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا فالعقل المستفاد مقدم على
العقل بالفعل في الحدوث ولئن كان متأخرا عنه في البقاء وقد يعلم للامام هنا بحث وهو ان
عنى بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل
الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم المستعد له وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية فالكلام
صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عنى
ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعد لقبول العلوم
فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا البحث وارد   وذلك حيث لا يشتمل مع مخالفة المتن على
التناقض اما مخالفة المتن و اما اشتماله على التناقض اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية
في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن
اولا ثم مساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو مناقض
لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه انه هنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق
بها وربما لا يكون المطلوب بالحدس مشعورا به ثم اذا تمثل الحد الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه
شعورا تصوريا ثم تصديق به فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري
فلا تناقض   لان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما
الكيف فلسرعة التأدية وبطؤها بهذا في الفكر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية وربما سرع
التأدي من المبادي الى المطلوب وربما بطؤ فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر
يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة زمانية فكيف يتصور فيه سرعة التأدي من المبادئ
وبطوه قال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عددا
للحدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه بان حصلاته في الكيف

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادس يضع المط فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبداد
المرتب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما يقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول
واما ثانيه فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التادية وهو بعد زمان الحدس
وكيف يفعل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يحصل له في العلم بالمطلوب العلم بالمبادي
المترتبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واحضارها بالبال
وهذا يستدعي زمانا فيكون للاول سرعة التادي وللاخرين بطوء وا الاولى الاختلاف
في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثانية وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما تختلف سرعة وبطوء
فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكران
ربما يتشابهان في السرعة والبطوء قلنا هذا مستبعد لاختلاف الاذهان والثانية يكون في الحدس
الاكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التادية وبطوءها ووجود العدد اما
عدم السرعة والبطوء فلتجرده عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس مغلق بقوة النفس فكلما كان
النفس اقوى كان حدسها اكثر ثم شرع في تقرير الحجة للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث حال
ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة للنفس والنسيان زوال
الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول كانت
انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس
اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان يكون حاصلة للنفس بوجه فحصولها اما في النفس او في
غيرها لا سبيل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى الا النفس حصولها فيها
فيستحيل غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون شيء غير النفس يرتسم فيه الصورة وليس جسما ولا جسمانيا
ولا يقال لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات والحال ان يلاحظ الصورة المعقولة
في اي وقت شاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن لذلك فاذن ههنا موجود يرتسم
فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال وقوله اما في القوة الوهمية لا دخل له

في الاستدلال

في الاستدلال ولذا قرره في مقدمة بل هو جواب سوال فانه يمكن ان يقال كما ان للعقل
بالنسبة الى المعقولات ثلث احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى المحسوسات وما يحصل
به الاحوال الثلث هي ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عن الوهم
والحس وعن خزينتها وذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة
في الجسم خزانة يحفظ بها الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة
في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل الجواب ان الجسم
لما كان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل
فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في خزانة
ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة
لم يكن ذلك بان ينتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل بان يحدث مثل
تلك الصورة المخزونة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر
مباين فهب ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال يفيض مثلها
الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مباين كان في الخزانة فيقول العلم لم يحلو
ذلك لكن لما لم يثبت ان الجوهر العقلي من شانه افاضة المعقولات فيقصر واعليه حتى لا يلزمهم
اثبات ما لم يدل البرهان عليه لان الخارج من الجسم يكون مفارقا اي الخارج عن الجسم
لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يحتمل ان يكون عقلا
اذ او قع بين نفوسنا وبينه اتصال لما ثبت موجود اقدارتسم فيه المعقولات
اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه فالادراك بسبب الاتصال بينه وبين النفس
ولما كان جميع المعقولات مرتسمة فيه فادراك النفس بعضها منه دون بعض لكونها مستعدا دخاص
لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع البعض لا عراضها عنه لا شتغالها بامر آخر اما الى البدن او
الى صورة اخرى كالمراة اذا حوذي بها شيء ظهر فيه صورته واذا حوذي بها شيء آخر

زال الصورة الاولى ونسبانها بسبب زوال الملكة الاتصالية لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الطرايه الاان قوله هذا الكلام دل على ان كسب نقيض العلوم مع ان النفس ذكرالاتمام ان حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقليا وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار الشيخ اليها في الشفاء لا حاصل لتلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لانسلم ان كل ما حدث بعد ان لم يكن لا بد له من سبب ولئن سلم فانما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعالما فلا بد من اثبات المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل واما الجاهل فيمتنع ان يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الخ تكرار لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لا طائل تحته قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة في الاول هذا البحث انسب بنمط التجريد لانه بحث عن تجرد النفس الا انه لما ثبت تعقل جزاء النفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ذكر دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة الحيرة فليس في البحث مقصودا هنا بالذات بل بالعرض وقال الشارح نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وحينئذ فهذا البحث مقصود هنا لان الكلام هنا في المحسوس الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام من حيث انها ذوات النفس بهذه الصفة لكن قوله قبل اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يبين اولا الا انها شيء يغاير البدن واما مفارقته عن الجسمية فانما ذكرها هنا نعم قد ثبت بعد بيان مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساسات وبحث الشيخ في النمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة عن البدن والبحث هنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين اشارة الى تمهيد اصل كلي

حاصله ان الحال

حاصله ان الحال لو انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لم يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا في المحل لو لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لم يلزم من انقسامه انقسام الحال ولو انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا شرع في تقرير الحجة بعد تقريرها على الوجه المرتب كي بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالفعل والحاصل في العقل معقول فيكون المعقول مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على المطلوب لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة في الوضع وان كان منقسما بالقوة فهو مع علمه بسابق ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المنقسم بالقوة فانه سيشير وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه كان ليس كل جسماني ينقسم الى الاجزاء فلا يتمشى الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لما مر لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد ان يعقلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اما اولا فلان الكلام في معقولات النفس واما ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد انه غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات

لانه لو كان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع هرهر

وكل جسم او جسماني ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع

اي

ولو شبهه لم يوجب عدم انقسام محل النهاية ولو وجب لم يلزم ان يكون مجردا بل المراد عدم انقسام المحل
النهاية والا عدم انقسام المحل النهاية والا عن الا الاجزاء العقلية عدم انقسام محل النهاية والا عدم انقسام الى
الاجزاء العقلية بتجرده فتبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما قررناه ولهذا اشار الشيخ المحقق
انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء
مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام
المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى
اجزاء المتباينة الوضع فح الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة و[illegible]
ان يجري منقسم بالفعل اورد الشيخ بعد هذا الفصل سوالين محصلهما راجع الى احتمالي الاستدلال
وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل
لا يجوز ان ينقسم الا الى مختلفات وذلك ظ فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام الشخص
الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واول الاحتمالين اي عبارة المتباين
ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحمل قسمة الكلي الى الاجزاء فكيف يحمل قسمة الكلي الى
الجزئيات على ان الاقسام في الانقسام الى الانواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام الى
المتشابهات لان المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية
لانا نقول هذا الانقسام جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى الاصناف وانقسام الجنس
الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا له والاولى ان يحمل السوال الاول على
ابطال الاحتمال الاول والسوال الثاني على ايراد الشبهة على الدليل ربما كان شبهة على السائل ما
اورده المعلل من اطلاق الانقسام فرتب الكلام على ما ذكره في متن الكتاب ان يقال لو كان
لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء غير متناهية
بالفعل وانه مح والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى ومع ذلك فهو مشتمل على الخط لكان سائلا
نقول لا نم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة ويكون حاله في المنقسم بالقوة

لا الا اجزاء العقلية لان اللازم من عدم انقسام الحال الى الاجزاء حرم

فيكون عدم انقسام الحال الى اجزاء المتباينة الوضع حرم

كالجسم

كالجسم وبعد الجواب عنه يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجب بانه عن الانقسام الذي نحن بصدده
وسيأتي له مزيد تقرير تنبيه على فساد هذا الاحتمال في تقريره ان المعقول الواحد اذا
انقسم بقسمين فلا يخ اما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل مغايرا لحصول
ذلك المعقول في العقل ظ ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد
على القسمين فانه لو لم يكن زائدا عليهما لكان حصولهما عين حصوله فذلك الزائد ليس هو جزءا اخر لانا
لو فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارض من مقدار او عدد ونحوه لو لم يكن ذلك المعقول
المهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق المهية مقتضيا له فيكون كل القسمين
لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومشابهين له هف والثاني ايضا
والا لكانت الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن مقدار يقبل القسمة ويلزم من
امكان القسمة امكان الجمع والتفريق قبل الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة
والنقصان لان في اقل من ذلك المقدار مثلا ما كان فان اجزاء الصورة المعقولة لما كانت متناهية
ومتشابهة لها تمام المهية وكل من الاقسام حاصل في العقل كان الكل محصول المهية يحقق بحصول واحد من الاقسام
ولا معنى للتعقل الا حصول مهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن اجزاء الاخر في المعقولية
فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادية وقد ثبت
تجردها عنها هف وقول الشارح في القسم الاول ومع ذلك يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا بيانه ان
الشرط في الثاني بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا وانما يكون الشرط معقولا لو كان
حصول القسمين شرط المعقولية كل شيء وليس هو المفروض بل شرط معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذلك
يجوز ان يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا والحق ان يحذف ذلك لانه ليس
له في الاستدلال مدخل ولا له في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم
القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم يكن مجردة عن اللواحق
المادية هف فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك اه والثاني انه ان اريد بقوله يلزم

ممتدا م

الجمع م

الله كالاصل عدم لزوم ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولية ذلك المعقول ان يكون كل واحد بانفراده معقولا حرم

لئن يكون الصورة المعقولة متغشاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون الصورة
المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلم لا بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالجسم
التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض كما يعرض لمحلها المقدار الذي هو للمحل والانقسام
العارض له ولئن اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فمسلم لكن لا يلزم ان الصورة
المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها واما انها مجردة عن جميع العوارض المادية فلا   ليتم الفرق بينهما حاصله
لان الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع يدركها الحس ويتميز بينهما فلا يرتسم
الا فيما هو كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة
لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست بذات الوضع
فلا يقوم بذي وضع واليه لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان من صور الخيالية
ما هو معدوم وتستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات فليس يكون المراد بالوضع ما هو المقولة
واعتباره بين الاشياء المتعددة التي هي الاجزاء دال على ذلك   واعتراض الفاضل
الشارح بهذا ان اعتراضا على دليل تجرد النفس احدهما انه لو كان لا يجوز ان يكون الصورة العقلية
موصوفة بعوارض غريبة بطلان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها
وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في العقل اعراض غريبة عن ماهيتها فكيف يستحيل
حلول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحالة حصولها للنفس
المجردة الجواب ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض
ليست مادية الثاني انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس
لان كل حال في المتحيز ذو وضع واليه اشارة بسبب محله الى اخر ما ذكر ولم يحتج الى
بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها او لا ولئن ذلك الانقسام كيف يكون
وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب مأخذا لاستنتاجه من عكس واحد

دون ما اذا قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع فتكون محلها كذلك

المعقول

والامام

والامام استنتج من عكس واعلم ان مراد الشيخ ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح
به الامام وهذا الذي ذكره المحقق خلاف الحق لكن يمكن تعميم هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها
قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول الظاهر ان معنا اذا حللت في جسم فان كانت احدهما منقسمة
الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي
مر واما الصورة وهي غير مستقلة في الوجود اذا اوجدت في البعض وهي غير فهل تستبدل
ليستدعي انقسام احدهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها فالنسبة الصورية بينها وبين النفس
هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع انا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض
في الجسم فان الصور والاعراض متمانعة اذ الصورة المائية لا تجامع الصورة الهوائية ولا السواد
لا تجامع البياض وصورها في العقل تجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل في محل
الصغيرة واما الصور التي فيه فقبول النفس منها للعظيمة كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية
الضعيفة تمحى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة التي فيه القوية لا يزيل الضعيفة
وايضا الصورة العقلية اذا زالت لا تحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة
المادية اذا زالت تحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول   واما اعتراضه المتعلق بان
على دليل جسمية القوى الحسية والخيالية الاول انه لو تم الدليل لجاز ان يطلع فيه الاشياء المتباينة
الوضع منقوض بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع
بل نقول كما ان الوهمية انما يدرك المعنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من حيث هو كذلك ولا كان
ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله هو
الاحتمال الثاني اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة
عقلية تنقسم باضافة زوايد معنوية لها الى الانواع ان كانت طبيعية جنسية او الى الاصناف
ان كانت طبيعية نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات وما منعناه هو
قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذاك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الوفق

بين العقل والشيء ذكر ان قسمة الكلي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعتبرة
التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات او لا وغير المقومات اما كليات او جزئيات
وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس معقول
بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات
محسوسة ان لا يتعرض لكليها مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد
الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع اما الى الاصناف واما انه منقسم بانقسام اخر
فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعتبر
العقل الواحد البسيط الذي استدل المنابر على تجرده بجملته فكانه جواب السؤال وهو ان يقال
هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة
كالجنس والفصل فاجاب بان بعض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى
حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتشابهة الوضع على
ما تقرر من كلام الشيخ وشارحيه تصريحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك — ونحوها م
استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل لقائل ان يقول هذا السؤال
لا يندفع بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلابد ان يمكن تعقل المعقول بالفعل او لا
فان لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل سالما عن النقض وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو مسلم
تعقلها يمكن عاقلة معقولة وهو المط لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان
تعقل العقل بالنظر الى النفس المتعقل بالقوة وكونه بالنظر الى النفس المتعقل بالفعل لا ينافي ذلك
كما ان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة بها موجودة بالفعل
شرط استدركه وهو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان
الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالمط ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج
قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لانه معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر — كل م

اما اولا

اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا للعاقل وقد ثبت
ان كل عاقل معقول فيمكن مقارنا لمعقول اخر فلو قيل لا نم ان كل شيء معقول هو كونه مقارنا للعاقل
لجواز ان يكون المعقول غير العاقل وح لا يكون مقارنا له فيقول المراد بالمعقول ههنا المعقول المغاير
للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لا المعقول الذي يكون عين العاقل او غيره فان كان عين
العاقل فذاك والا كان غيره فمن شانه ان يقارن معقولا آخر فكان ذلك المعقول موجودا
في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه
معقول لما ثبت ان المادة مانعة من التعقل فلا ما يمكن ان يكون معقولا فان كان مجردا فلا مانع من — لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا لا يمكن ان يكون معقولا
ان يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنة للصورة
العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله او شيء آخر كان يحمل — يمكن ان
به على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الا ان يكون عاقلا ثم ذاته ممنوعة في الوجود
استغناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحق ان لا يحمل على شيء اصلا
بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع
كالمادة او شيء آخر لو فرض لان ذلك الشيء موجود في الخارج ولهذا اورده الحكيم المانع
في وهم وتنبيه وكذا في قوله ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لتكرر
شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال ولكن كانت حقيقة مسلمة
من المادة او من المانع فانه قال لما ثبت ان كل من شانه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك — معقول م
المعقول قائما بذاته فلا مانع مقارنته معقول الا اذا كان ماديا فان المادة مانع فلو كان — م م
مع انه قائم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصور العقلية فيمكن ان يكون
عاقلا وقوله وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك انما قدر ما يلزم جوابا عن استدراك
الامام بان عقله لذاته ولئن لم يكن في ضمن عقله لغيره وما لا يكون في امر الشيخ الا انه في ضمن — ليس في امر عقله لغيره وما لا يكون في امر الشيخ الا كونه
ما يلزم عقله لغيره وانه يستلزم عقله انه يعقل له وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع — ضمنه لان عقله لذاته م م م

جزء من التصديق او كلا جزئيه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم لغيره ذلك اندفع الاستدراك وهذا انما ينتظم لو قال في ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزءا لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لا نم ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الا تقدير وههنا بحث آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح رحمه الله انه ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل لذاته واما على توجيه الامام فمنتظم لان المراد اذا كان ان المجرد عاقل لذاته وثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا بان يقال وفي ضمن تعقل الغير تعقل الذات لما مر من المقدمة الاولى فيتم الكلام لان كل مجرد عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال ههنا دعويان احدهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته ويندفع الاستدراك لكن هذا التوجيه ثالث

قال وحاصل الشبهة المعقودة من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اي لذاته حتى تطابق الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما هو عنوان الفصل وانما بان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده يمكن ان يكون معقولا مع غيره فكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان التعقل ليس هو حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل لان المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يكون مقارنا للمعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليس الا التعقل فيمكن ان يكون المجرد عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسولة بان يقال لا نم ان كل مجرد معقول الى مقال

ولا دليل

ولا دليل عليه ولئن سلمناه فلا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل غيره سلمناه لكن لا نم ان يعقل المجرد مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما للآخر حتى يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية للماهية سلمناه لكن لا نم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول الآخر لا يتوقف على حصوله في العقل فان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك لكن غايته ما في الباب ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا او مقارنة احد الحالين للآخر لامكان حصوله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمنا ان هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنى الاول صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فمم ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما ما هو بريء عن الشوائب المادية الى قوله فلا عرض ههنا غير مناسب وهذا الحكم لانه لم يتبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع بل هو وارد وبهذا المنع على توجيهات الشارح فانه لا يحتاج الى استحضار تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف جوابه مما مر ان انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا المتميز هو الذي ليس صورة فلو لم يكن مساوية للشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امرا آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال لمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني في مقارنة العاقل وهو مقارنة الحال للمحل فاستدل لصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تحرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان

كلام

وكل عاقل لغيره م

لان حصول المجرد في العقل م

للمعقول ومعقوليته مقارنة الحال للمحل م

المجرد موجود في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول
لا يكون مقارنة احد القائمين بالذات للآخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان
مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال فهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولكن
عن السؤال الرابع فان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي
بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعترض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد
المعقول بالوجه الثاني وهو معقولية المجرد التي هي مقارنة للعاقل سقط هذا السؤال راسا (الحال)
لان صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهي عين هذه المقارنة
لتاخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لا غبار عليها وعندي ان السؤال الخامس
لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين
بل التزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف
صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا وجد
المجرد امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول (في الخارج)
ليست الا التعقل فقد امكن عقله فذلك مبني على مقدمة لم يوردها المعلل نعم هذا الكلام لا يكاد
يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز
ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحال او مقارنة
الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل تحقق ثبوتها والمجرد موجود في الخارج
ضرورة استحالة حلول المجرد في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على
الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها ثابتة في الوجود
فعند وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان
واردا على ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر
الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج امكنت المقارنة لا محالة وهذا الجواب علمه الشيخ حيث

تمام

حيث قال فهي شان مهيته ولنعد ما ذكره الشيخ ونورد ما يتوجه من هذه السؤالات عليه فنقول كل (ملخصا للكلام وتحقيقا للمرام)
معقول يمكن ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة
امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا وللسائل ان يقول ان اريد بامكان مقارنة المعقول
للمعقول الذي اردتم امكان مقارنة الحال للمحل او امكان مقارنة الحال للمحل فلم قلتم ان المعقول يمكن ان
يقارن معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما بينة على التعقل وهو ظاهر وان اردتم مقارنة
المحل للحال فهو مم والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك ان سلم
امكان المقارنة بالمعنى الثالث ولو سلمنا فلم لا يجوز ان يكون المعقول موجودا في الخارج من جهة ما
يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سلمنا لكن لم لا يجوز ان لا تتحقق المقارنة الى حيث
المهية المانع فاجاب عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان
المقارنة من حيث المهية وعن الثالث بما يجيء واما السؤالات الاخر فظاهر عدم ورودها
على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمبني على ظاهر الكتاب ولعلك تقول ان الصور المادية
للسراية في ان هذا السؤال في غير الصور المادية اظهر فانها اذا كانت في الخارج عاقلة وهيآتها (كانت)
العقلية هي مهياتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج
فالمادة تمنع عقلها واذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير عاقلة
فيحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعقل وزواله فيكون اشكل فايرادها ارشاد الى
التنبيه للاسهل والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير حاصلة في الوجود
والعاقل لا بد ان يكون حاصلا في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين ليست لقبول الاخرى
اولى من الاخرى بقبول الا ورد اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما اولا
فلا تمتنع اجتماع الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور المهيات المختلفة
وهي مطابقة لها وح لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان
الحركات لما كانت مخالفة للبطوء في المهية لا جرم كانت محلية للبطوء اولى من العكس (الحركة)

فكذا ههنا بل عبارة الامام وهي توهم انه ظن ان اختلاف الشيئين في الماهية يقتضي محلية احدهما وحالية
الاخر فهذا لان المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل
والا لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة
وصفة للمخالف الاخر ولكن لسائل ان يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة
للاخرى فحينئذ يكون الصورة العقلية عاقلة واجاب بانه لا يجوز ذلك لو حصل احدهما ان الصورتين
متساوية في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما متميز فيه فلو كان احدهما هيئة
للاخرى لكان احدهما حالا في المحل والاخرى حالة فيه بالذات فاختلف نسبتاهما والباطل
لحالية م
بان كل واحدة منهما يجوز ان ينفك عن الاخرى بحسب الهيئة ومعقوليته فلا يكون احدهما هيئة للاخرى
لكان احدهما حالة محلا وفيه نظر لان اللازم البين للشيء لا يكون يعقل الملزوم بدون تعقله
فالكلية غير صادقة واعلم ان سؤال الامام ليس الا منعا وهو انا لا نسلم ان بعض الصور ليس اولى
متعلقة بالمحلية والحالية لكن لو كانت متماثلة بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها المحلية
وليست كذلك م
والبعض الاخر الحالية كما في الحركة والبطوء وكذلك في الجواب ان المختلفين لا يكون احدهما حالا في الاخر
لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين ممنوع واما باقي الكلام فخارج عن التوجيه
واستدل على الجزء المشترك العقلي الثالث لاجزاء ان مشترك وهو مطلق المقارنة
وخاص وهو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالتعيين الا دليل ضرورة استلزام
تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالعرض لانه فرض كونه موجودا في الخارج مستقلا بقوامه
ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال واعلم انه لم يحكم جواب سؤال الفاعل
ولكم ينبغي ان يكون الصورة العقلية قابلا للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الجسمانية كالحس
المشترك والوهم فانهما قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها اجاب بان
مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم استقلالها الاختصاص بالقابلية والاولى
احدهما م
بالمعقولية والقوى الجسمانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور المعانية والاظهر في الجواب

ان القوى

ان القوى الجسمانية اعيان اصلية في الوجود ولو كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية
فظهر الفرق ويعرض الله نوره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان
له بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والا كان اذا
كان قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولا جعله متصورا بل يكون متصورا
وح سقط اصل الدليل المتوقف على ان التعقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول ربما قارن النفس
مع الغواشي الغريبة ولكن النفس في تلك الحالة عقلا هيولانيا كانه ما انطبع فيها شيء من خرجت
من القوة الى الفعل ثم اذا حصل استعداد للنفس مجردة عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس ويصير
عقلا بالملكة فيكون النفس في الحالة الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي الغريبة ولهما بالامكان ان تعقل
تجريده عن الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فههنا المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان الحاصل و
في سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تتعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام
ليعمهما والمقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة
المجردة عن الغواشي فلا لازم مغايرة المقارنة مع الغواشي المقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة
التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة
ههنا هي مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان
البديهي م
كلام الشيخ ان المحسوس اذا اثر في الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له
مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس عقلا هيولانيا لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لما
جردته عن الغواشي الغريبة انطبع في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ
اذا قارنه معنى معقول مجرد التعلق والانضمام لا بطريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى الذي
يتعقل في التجريد وعلى هذا ايتم العناية والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل
بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شانه
اذا وجد في الخارج ان يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل ولعلك تقول

لكن هذا الجوهر يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بل غاية ما يجب
لكن مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة في الخارج ولكن لا يلزم تحققها في الخارج وانما يتحقق
لو كان شرط المقارنة موجودا والمانع عنها مفقودا او هو ع وهذا هو السؤال الآخر الذي
اورده الامام واشار الشارح الى انه جوابه بحث بعد وفي هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعي
امكان التعقل فقط لانهم قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل لا ينافي ذلك
زمانا ما فلان الجواب حينئذ لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم للماهية قوله ويسقط
اصل السؤال قلنا لا نم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة
على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج
وقبل تقريره لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والا لم يكن
لما لا عين له وجود عقلا كما تحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج
قايم بالذات فلو كانت الصورة العقلية لكان القايم بالذات عين القايم بالغير وهو ح
وايضا اذا اعقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الطبيعة الخارجية لكان الامر الواحد
بعينه موجودا في عدة محال وانه ح واذا قد ثبت ان الصورة العقلية غير الطبيعة الخارجية وثبت
انها مساوية لها في الماهية والا لم يكن المدرك هو هي بل الآخر فهما شخصان من الماهية النوعية
فان قلت فالطبيعة الخارجية الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها تشخصان بل اذا وجدت
عند المعقول كان لها تشخص وماله التشخص لا بد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كما يعرف فنقول
هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذا تحقق هذا التصوير فنقول
سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان
مقارنته للمعقول بالنظر الى الماهية النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعية
لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن لماهية الانسان غير ممكن
لبعض اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية امكان المقارنة للماهية الموجودة

في الخارج

المقارنه م

عين

الخارج م

العقل

في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود
في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته النوعية اشارة لطيفة الى ان
الصورة المعقولة والموجودة شخصان للماهية ولكن الطبيعة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة
في الخارج وتمام ماهية الصورة العقلية كانت كالنوع لهما فهي بالعكس اليهما منسوبة الا النوع
لا نوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمال عدم الشرط ووجود المانع
واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع تعرض الشارح لبيان ماهية الاقتصار وذلك ان الماهية
ان قامت بذاتها في الخارج تصير محفوفة بلواحق غريبة مشخصة وعن تخصصه ينفصل بها عن الماهية
المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعا عن المقارنة واما الماهية في العقل فهي مجردة عن سائر
اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطا للمقارنة وكان يلائم ان يقال ايضا الماهية المعقولة
مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة بالغواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون منها شرطا
لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما من حيث انها تعقل لامور
خارجية فتكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة والآخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل
فتكون محفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية وقد يستحق ان كليتها باعتبار الاول لا الثاني والمنظور فيها
ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج قامت بذاتها وهي بهذا
الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط
فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبارها لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية
وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فنقول امكان
المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون شيء منها دخل
في عروض الامكان ومحاذي المتن بان تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما لازم
في الماهية اذ لا حصول له الا عند الارتسام في العقل وح اما ان يكون مع المقارنة او بعدها
او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد
لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع العوارض الغريبة فلا يكون هناك

هناك شيء غير المهية بعد الاستعداد فسقط الشك بهذا التوجيه و فيه نظر من وجوه احدها انه
من ان المهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا ولئن كانت مجردة عن اللواحق الخارجية
ولو تم هذا الكلام في الاستعداد لما صح استعداد المهية الا لذات المهية او لغيرها والثاني يقتضي
الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط الثاني ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو
ما يكون الاستعداد المقارنة قبلها مطلقا وليس كذلك لان المعد يكون الاستعداد ليس الا عند الارتسام
فيمكن لزوم الاستعداد على تقدير احضار الاستعداد في حالة الارتسام وهو خلاف المطلوب
توجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني باطل باقسامه
فيصير الاول الثالث ان تقسيم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال استعداد المقارنة اما مع
المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المطلوب الرابع انه سيصرح بان الارتسام
مقارنة معتبرة في هذا البحث لانها مقارنة المهية للمعقول وح يكون تقسيم القسم الثاني وهو
ما لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد ح لا
يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم
في الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء
معه وانه مح ثم انه اراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال قوله ولئن كان انما يكتسب
عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة وقوله
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول والثاني
قوله فيكون عطف على قوله يكتسب وانما كان هذا اشارة الى القسم الاول معناه ان حصول
الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان
حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد فاكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام
على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول الاستعداد
مع الاكتساب عبر عنه اقامة الملزوم مقام اللازم واما قوله قبيل هذا و الارتسام
في العقل ولئن لم يكن بانفراده الا قوله مقارنة المهية للمعقول فلا حاجة اليه

الارتسام ولا ارتسام مع المقارنة
فيكون حصول الاستعداد مع ...

ثم انه

١٣٤٦

وانه يعم الى الاقسام الثلثة وظاهره انه لا دخل
لتلك المقدمة في ... الدعوى ... كما ... الها
في ما ... قوله فيكون الاستعداد مع حصول
الاكتساب اشارة الى القسم الثالث

غير انه ما ادعى الا ان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني
لما ذكرناه وكان الصواب تاخيره الى ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فايدة في
بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما قرره فان اكتساب
الاستعداد لما كان الا لاكتساب المقارنة عبر عنه لكنه لو وجهناه كذلك لضاع القول الا ولقال
في قوله فيكون حصول الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجد في قول الشيخ
والاكتساب بتوجيه الواو لا الفاء فان المعنى ان المهية لو لم يكن يكتسب الاستعداد الا
عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم مح وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن استعدادا مهيا
للشيء حصل له فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر لان هذه العبارة صريحة في
تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن
ان يكون بصيغة المجهول اي تحصيل الشيء تحصيل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وح يكون هناك
ضميران في له وظاهر انه راجع الى الشيء وفي فاستعد وهو عايد الى المهية تاويل الشيء اي حين
حصل الشيء واستعد المهية له ولا بد ان يقول ان قوله لم يكن استعداده لشيء وقد كان عطف
على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول
على زعمه والظ انه فالك فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب
ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف فسواء
حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للمهية وح سقط الشك وان توقف على
الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين تاخر استعداد
الشيء عن وجوده وحدوث الشيء عن غير استعداد له وهما محالان لان محل قوله ولئن كان انما
يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد
انما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فهذا المعنى كما بعده

وحصول اكتساب الاستعداد او باكتساب المقارنة كما ينباه وكلمة او في قوله او لم يكن بمعنى
التساوي دان وكان المراد المكتسب الواو والواو اصلا اذ المعنى لان لا زمان معا لا احدهما
ثم هذا لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة
على وجودها احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة للصورة من حيث
حالة في محلها والآخر انها مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة
لانه لا يلزم من توقف صحة الحلول على حلولها في المحل توقف صحة مقارنتها على وجود المقارنة
فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى وصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير
حاصلة ولئن اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف
استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالبداهة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا
ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان
لا يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذه التوجيه بعد ما بينا عليه انظار
احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام
لازما له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف
بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان
صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة المقارنة
اعم من ان يكون مقارنة الحال او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف
صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة
الخاصة لكن لا نم انه [illegible] توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها
انه فهم احتمالين في قول الشيخ وزيفهما وترك المعنى عن مفسره وهذا انظار الشارح ليس
بشيء لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض لا يوجب
ترك التفسير ورابعها انه في قول الشيخ فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة

لو توقف على الارتسام وذلك عين اللازم لجواز
ان لا يحصل الاستعداد الا عند
الارتسام م

فهو للمهية

فهو للمهية لا دخل له في التوجيه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه اسولة الاول بانه لما ثبت لزوم
امكان المقارنة في الجانبين كان حاصل سنده لانه ان مقارنة المعقول للمهية ممكنة في العقل فلتكن
ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي الحلول فيمكن ان يكون عاقلا وح لا يصح اشتراط القيام
بالذات ولا استثناء المادي الثاني بالنقض لساير الماديات سواء كانت قائمة بالذات
او بغيرها فان المهية المعقولة منها يمكن ان تقارنها معقول آخر فليمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام
الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان يكون عاقلا الثالث النقض بمقارنة الحال
ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان اما ان يكون لازما او حالة الارتسام
الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام المهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة
القائلة ما امكن له في العقل امكن له في الخارج وهو جواب لشك آخر لما حكم باستلزام
استعداد المهية التي رحبه لها استعداد المهية التي رحبه لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية استعدادا
مقارنة ساير الفصول وهذه الاستعدادات ثابتة لها ما دامت على طبيعتها الجنسية مع كونها
غير محصلة متكيفة في المهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان لها استعداد قبلا لا وان يبقى الا
لها ما دامت على طبيعتها النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان المهية كالنوع بالنسبة الى
المعقول والموجود في الخارج يريد ان يشير الى ان الحركات المنسوبة الى النفس النباتية
بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها وحركاتها اما حركة النفس السماوية
او حركات النفس الارضية وهي تصدر عنها اما بالشعور والارادة وهي الحركات الاختيارية اولا
بالشعور فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية
وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء ثلث الحس لانها اما ان يكون مع الشعور وهي
القوة النفسانية او لا مع الشعور ولا يخ اما ان تختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية او لا وهي
القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربعة غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما
لاجل الشخص او لاجل النوع وما لاجل الشخص اما البقاء وهو الغاذية او لكماله وهو النامية

لمقارنة المعقول م م
فانها مستعدة لمقارنة فصل من نوع غير مستعدة
لها الى ا م والجواب ان الطبيعة الجنسية م م

لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومباديها
ليس قوة طبيعية اما ان لا يكون كالحركات
النبض وحركات الارواح عند عروض
الكيفيات النفسانية م م

وما لاجل النوع اما الذي يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة فاراد الشارح التنبيه (وهي المصورة م)
على وجه الحاجة اليها وهو ظ واعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة السارية في ساير
البدن التي بها النضج والطبخ وساير الافعال في المعدة جزء منها به الهضم المعدي وبعض الفضول
وفي الكبد جزء منها به يطبخ لطايف الكيلوس ويحيل به الاخلاط وكذا في العروق وفي القلب
معظمها حتى انه يبخر الدم تبخيرا هو الروح ويعده لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا في ساير
الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاسطقسية النارية التي
في البدن وكانت اذا خالطت ساير الاسطقسات افادتها طبخا وقواما واستواء
وذهب ارسطو وجمهور المتاخرين انها حرارة سماوية فيضت على البدن مع فيضان النفس
ولا انفعال لها عن السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوة مخصوصة ويحصل الاجسام
الحاملة لها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول الحيوة وهذا هو الحق اما اولا فلانها
تفارق بالموت والاسطقسية باقية ولذلك يسود البدن ويعفن واما ثانيا فلان الحرارة
الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت افعال الطبيعة جودة كما في الكسان وفي (بعض ح)
بعض الاوقات وليس هذا شان الحرارة النارية فانها تضر بالافعال عند الاشتداد
واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا اصغرت وامتزجت تفاعلت واتحدت
حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة محسوسة في
ساير البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة يؤثر في الاغذية الغليظة حتى يميز بين اجزائها
الكثيفة واللطيفة ولا شك ان الحرارة لا يكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه
الحرارة نارية لحرم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت اللحم والشحم لا سيما
واذا الحرارة في ذاتها كافية فهي باطلة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية ومنه (بالحقيقة)
عرفت بانها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة
في افعالها ينسب اليها كغذائية البدن ونقال حرارة غريزية ولا نقال برودة غريزية

ولذلك

وكذلك لان مركبها الرطوبة لا الكيفية نقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية اذا عرفت
هذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية بعطف انفعالها
على حصول الاجزاء الحارة وتشبيهها في قوله فالحرارتان تفعلان هذه فايدة جليلة لكن في عبارته
شيء من وجوه احدها ان ظاهر قوله وينبعث منها مع كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية
حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فايضة من الاجرام الفلكية كما صرح به ولعل المراد انه فيضانها
بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعد لجميع كمالات البدن والثاني ان المنبعث ليس
هو الكيفية بل الجواهر الحارة واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها اشتهر
فانه من الحار الغريزي الفايض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان تفعلان في تحليل
الرطوبات يقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر في الرطوبة ولكن تاثير الحار لا يكون الا بواسطة
كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر في تحليل   وتحدها الى زينة
القوة الطبيعية اما الذي يكون معلها لا لفعل قوة اخرى وهي المخدومة او يفعل قوة اخرى وهي الخادمة
فالغاذية مخدومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس يفعل قوة اخرى لكنها باعتبار
ايراد الزايد على بدل ما يتحلل وهو ليس يفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزايد على بدل
ما يتحلل خادمة للنامية والجاذبة لاخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا الغاذية والنمو
والنمو يفترقان تناسب الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي
الطول والعرض والعمق على تناسب تقتضيه طبيعة الشخص فان تلك الزيادة الى غاية مقصودة
للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يخص بهذه الاشياء الثلثة واما السمن
فيمتاز فيها وموافقة واما فلان السمن لا يزيد في الطول غالبا وانما يزيد في العرض والعمق
وقد يكون في غير سن النمو واما موافقة كما اذا اسمن سابر الاعضاء حتى الراس والعظم
وهذا القوة ينقسم الى مولدة ومصورة لان قوة الانثيين تحصل المني وبعد الذم لاكتساب الصورة
المنوية فيستعد لفيضان قوة اخرى ينتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى

فيتصرف في المني ويحيله الى جواهر الاعضاء حتى تميز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد
لا يميز ذلك فيفيض عليها القوة المصورة لتلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمله بذلك وجود الاعضاء
واعلم انه لا بد للتغذية من تحصيل جواهر البدن اولا وهو الدم ثم جعله بحيث تدخل في جوهر العضو
ويصير جزءا له وهو الالزاق ثم التشبيه به جزءا قواما ولونا فهناك ثلث قوى المحصلة
والملصقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة يحدث فيها هذه الثلث والظاهر الاول
ولهذا ليس في المتن ما يدل على الافعال الثلث لكن الشارح جرى على مذهب الاطباء في جعل
المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغير المادة الى جوهر العضو بحيث تصير مغيرة
كالقوة المولدة الثانية سميت اله مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغيرها بالكلي
العضو وتغير المشبهة للتغذية والاول متقدم وفي عبارة الشارح سوال وهو ان في هذه
القوة اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو يقسم الشئ
الى نفسه والى غيره ولعله جعل القوة المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة
وهو يقسم الشئ الى نفسه والى غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة
المتصرفة لبقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالمقسم عام والقسم
خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه الى انه جعل
المصورة قسما من المولدة لان الشيخ لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها
لانها من تتمة المولدة حيث يتم فعلها لا لانها قسم منها واما قوله والتي ذوية والمنمية
يجذب مادة المولدة لما مر فيه اشارة الى ما مر في الدرس السابق لما كانت المادة
المجعولة للتوليد لا مع اقل من الواجب بحسب كمال جعلت النفس المدبرة لتلك المادة
ذات قوة يضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا فيزيد مقدارها
في الاقطار وهذه الصنعة الزائدة في الاقطار هي القوة النامية والنفس
المدبرة لتلك المادة التي هي النطفة هي النفس النباتية على ذكر في اول النمط

مرلي

من النطفة يكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم يحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها
غاذية ونامية وفي الحاشية الغاذية والنامية الخادمتين على غاذية المولدة ونامية وقوله
بان تحصيل المني الى جواهر الاعضاء انما هو بعد حصول النفس النباتية وهو انه لم يقل به احد بعيد
والله يعرف ذلك ليس يمكن المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل منبعث بعد النوعين المعصد
وهو هنا في تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الطب الى الخادمتين غاذية الوالدين ونامتها
اما خدمة الغاذية فلان المني فضل غذاء الانثيين واما خدمة النامية فلانه بعض الاعضاء ذوي
مجاري حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني ولا يحدث الشهوة فلا عظم
الاعضاء ويتوقف الله عند القوة من تمام الحد اليمنى لان سن النمو غايته الاشد
والتوليد يكون في سن الشيخوخة والحق ان وقوفهما حين لا يحصل من الماء ما يحيلها الغاذية يصرف
فيه المولدة كما ذكره الشارح لانها يصدر عنها يصدر عنه الافعال النباتية من غير
ليس لسد به وانما الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال ان لا فعال النباتية فاعل يصدر المذكورة او لا
وفاعل يصدر النباتية ضمن الافعال الاختيارية اي لان الغضبية او افعال الاختيارية يصدر الا فعال
النباتية عما يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لانه خلاف الظاهر واعلم ان المبدء
الحركات مبادي لانه لا بد في الحركة الاختيارية من تصور الشئ ما بحصول او منافر يدع
من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ او رفعه ويحدث بعد ذلك الشوق عزم الى الفعل
فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لانها ليس الا الادراك وربما حصلت
الادراك من الشوق كما به ادرك انه في طعام لذيذا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه
من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يتحقق شوق في الغاية
من غير عزم كما اذا امنعه حياء او امر آخر ولذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا
عن الحركة مع ان له شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادي يتبعه هذه الافعال
الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لا جرم اثبت له قوى اربعة وهي

مبادیها فالتصور للنفس بحسب العقل العملي والشوق الحاصل نوع بحسب القوة الشهوانية ان كان لج
دفع ضر فبحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوة جازمة والتحريك بقوة حركة مودعة في العضل
فاذا توهم شيء او حفظه اطاعته القوة الشوقية فاحدثت الشوق اليه ثم اذا تم الشوق
اطاعتها القوة العازمة فتنهض القوة المحركة المنبثة في مبادي العضل المتصلة بالاعصاب و
وهي الاعصاب فتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك الفعل قبضا وبسطا ونحوا واحكام القوة
المحركة كعضل اللسان فيعبر عن معانيها   اشارة الجسم الذي في طبيعته ميل مستدير
هو الدليل بان كل وضع او حد توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يمكن تركه ذلك
الوضع او الحد هو عين التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك
بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة
واندفع وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع او حد ليس توجها الى ذلك الوضع لانعدام
تركه بل طلبه الا وضع مثله والمتروك ليس هو المطلوب فانا والنزاع في توجيه الحركة
بالحركة المستديرة لطلب وضع فانه يتركه ويطلب وضعا وتركه لا متصور من غير ارادة فان
طالب الشيء وتاركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بالشعور والارادة واما الطبيعة
من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيء واحد مطلوبا ومتروكا ولو كان في وقتين فقوله او المهروب
منه بالطبع مقصودا بالطبع اي الذي يهرب عنه هو الذي كان مقصودا بالطبع وانما ذكره
التنبيهات على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين   وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي
يطلق على كثير محصور ربما يكون جزئيا فانك اذا اطلقت كل واحد من هؤلاء الناس يكون مشيرا
لا جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين
محصورين ولا يكون كليا كما اذا اطلقت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الانسان
الغير المتناهية كانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط انما نشأ
في لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطأة

بهو هو

بهو هو والحمل في المثال المذكور ليس الا الاطلاق اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هؤلاء
الناس لا يصدق على شيء اصلا بل يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ
وارادة المعنى وبين الحمل فهنا هؤلاء الناس فانه جزئي مع انه محمول على كثيرين محصورين ونقول
اولا من يكون قولك كل واحد مستدركا لا دخل له في التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين
محصورين انه صادق عليهم فممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان اطلاق لفظ عليهم فهو مستقيم
لكنه خارج عن التمثيل ان اريد ان تمثيل الجزئي يصدق على كثيرين محصورين واجب لا شك ان مراد الشيخ
بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد
واحد من محصور محصور ولا يكون كليا لكنه ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على
ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد بل الافراد
المتوهمة التي لا حصر لها   فالمتحرك القار انما يطلبها لانه انما يطلبها بل شيئا آخر ما ذكره
لا يدل الا على ان الحركة ليست مقصودة للطبيعة المحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها
والشبهة انما نشأت من ضمير لذاتها فان هذا الضمير ان راجع الى المتحرك فهو مستقيم لانه يعين لذاته
والحركة واما ان يرجع الى الحالة فيقال ان المتحرك لا يعتبر الحركة لذات الحركة فهو اول المسألة
ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة معتبرة لا لذاتها الطبيعة بل بتوسط امر آخر يكون الحركة مطلوبة
لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا فرق جلي فلا يستحق ان يغفل عنه والحق انه
لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى الدليل بان الحركة ليست الا التادي والتوجه الى الغير
فيمتنع ان يكون مطلوبة لذاتها   وقولهم في تعريف الحركة كمال اول يقول انهم صرحوا
في تعريف الحركة بان الحركة كمال اول ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا يكون الحركة
مطلوبة لذاتها وجوابه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف الحركة اذا تامل يدل على انها
كمال ليس مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها
تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعده فيه

مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لا يبقى شيء من
حال السواد بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه ما يتعلق بتلك
الحركة شيء بالقوة الثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل والفعل لم يكن شيء آخر بالقوة
يكون تلك الكمالات متادية اليه فوجود الحركة متعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة
امر المتادي اليه فلما كان مابه الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها
عن سائر الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة منها فيتجه ان يحمل
القوة في تعريفها على القوة الاولى ويكون معناه ان الحركة كمال يحصل للجسم هو بالقوة
في شيء من ذلك الكمال فيكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال
لكن المستغني عنه ذكر الاول ح ولن يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها كمال اول للجسم
هو بالقوة في الكمالات الثانية كالضحك والكتابة والتعجب وغيرها لكن حصوله لا يتعلق
بقولها وجعلها لما كانت مهية الحركة هي التادي الى كمال ثان لا جرم احتيج تعريفها بالقوة الثانية
وقيد الكمال بالاولية والقوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف الحقيقة
الخارجية باللوازم الخارجية اولى   والتعيين لا ينافي الكلية جواب السوال وهو ان المط
لما كان تعيينا كيف ينقسم الى كلي وجزئي والحق انه لا حاجة الى الغرض بعبارة التعيين ويكفي
ان يقال لان حركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية
فذلك الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل بعين الثاني والمقصود الا الوضع
الكلي المستند عن نقطة والقوة الجسمانية ليس من شانها التعقل فيكون ذلك نفس مجردة وهو المط
الراي الكلي لا ينبعث منه شيء لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد
الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا تخصيص منها مراد جزئي بالارادة الكلية فلابد
من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة
الجزئية يتوقف على الشعور الجزئي فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية

ينبعث

منبعث عنه شيء مخصوص دعوى كلية والمراد بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي وفي
كلامه المقوله فانه لا تخصيص بجزئي آخر هو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة الى
كيفية انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه اذا اريد
بدل الدرهم فبدل الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بدله وفيه نظر
لان المراد بالكلي بدل الدرهم مطلقا وهو المشعور به بشعور كلي وبدل هذا الدرهم كان
مشعورا به مرادا الا انه ليس بجزئي فان بدل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتعين
بهذا الدرهم لا يفيد الجزئية وتحرير الكلام ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا كما
اذا اراد اللحم والخبز وهو ارادة كلية وتناول اي غذاء يجده فهو صدور فعل جزئي
بحسب تلك الارادة الكلية وتناول اي غذاء يجده ظ والجواب انا لا نم ان صدور هذا
الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل يحصل مع ذلك غذاء جزئيا فينبعث من ارادة جزئية
طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء آخر فقد تم الجواب لانه يمكن ان
يكون جواب السوال وهو ان تحصيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد
غذاء اخر غير ما يحصله فربما يتناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الاخر لكونه بالنوع
وهو الذي يحصله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية به واقول اذا راجعنا العقل
في ذلك اما اذا اشتهينا غذاء او ناكله فكثيرا ما لا يحصل غذاء جزئيا ولو فرضنا تحصيله
فتحصيل الغذاء الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو
لا يصير جزئيا بتحصيل الغذاء الجزئي   ولذلك في قطع المسافة هذا مثال لكيفية انبعاث
التحصيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية فانه هو المراد بقوله وهو
الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية والتبيين ذلك
من المسند الا في شرح المثال انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور
الحركة في مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له حد اول من المسافة ثم ارادة حد فاذا

قطعها بحسب حد آخر واراد قطعه وهكذا يتفصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال
المسافة وانما يمثل ذلك لصاحب الشرع الذي لا يتيسر الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضافت
مسافة خطوة اخرى وهلم جرا فالشيء بمنزلة التصور الكلي واضافات مسافات الخطوات بمنزلة
التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد مع هذا الا فان تخيل الجزم المسافة لا يوجب
جزئية قطعها وهذا وهذا الاستشهاد فانه اذا اردنا اصدار فعل من تعقله اولا
حتى نريده ثم نحصله ثم نزعه وهذه السلسلة في الافعال بالعكس قال الشارح ثم يحدث ثم تخيل ثم
فاذا التصور ما ذكرت الفعل كليا واردنا ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور
الكلي شوق جزئي لتعيين ارادة وهو التخيل ثم ينبعث عن التخيل شوق من القوة الشهوانية
والغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم تنبعث القوة المحركة لتحريك العضل
فيتم فيقع الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكروا فيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم
ليس بمحض بل كما يصير الا جزئي وذلك لا يخرج عن الكلية والجواب ان ادراك الجزئي
قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخارج يتوقف على حصوله في الخارج وحصوله
في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يتعين
بتعين الحركة كما اعترف به ليس كذلك فان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة
على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فتكون حركته في ذلك الزمان على ذلك المنهج
كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة كلية وتعدد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية ثم اورد المعارضة
هذا الكلام يوهم ان الاعتراض المتقدم من قبيل المعارضة وليس كذلك فانه لما
استدل على ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ادراك جزئي وارادة جزئية فان ارى
المراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء يستحيل ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص
ورد على سبيل المعارضة اذا الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية
اما اولا فلان الادراك الجزئي نسبته الى الآخر واما ثانيا فلانا اذا احاولنا حركة

ولا يكون

فلا يكون الا حركة من حيث هي هي واما ثانيا فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من ارادة حادثة
والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤال المتقدم ذكر ثم ان دفعت المساعدة على ان الفعل
الجزئي لابد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بتفصيل هذه الارادات الجزئية
فان هذه امور حادثة آه وهو تسليم المدعى ومعارضة للدليل والمعارضة تسليم الدليل ومنع المدلول
فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا عن قانون العقل وهذه المعارضة سؤال التخصيص بالارادة
الجزئية بل بلا في جميع الحوادث وجوابه ان الشيء على سبيل التشابك والسابق انما سبيل المعد
علة للاحق لو كان علة موجبة اما اذا كانت علة معدة فلا دليل فرض لهوان في الحركات الكلية
وحاصل جوابه ان كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة
الارادة حركة اخرى وهلم جرا يتسلسل الارادات في بعض الحركات في الجسم وارادة الحركة لا
يجامع الحركة لاستحالة ارادة الحاصل الموجود فلا يكون ان دفعة والسابق بانه ارادة لا تكون علة للاحقة
بل يتوسط معدية به العلة وهذا العذر كاف في الجواب الا انه اراد تصويره على سبيل
التشابك ولهذا زاد في الكلام وانت خبير بما فيه ثم قال ومنع القول بالارادة
الكلية فلم لا يجوز اعلم ان هذا مناقضة على الدليل المذكور وتوجيهها ان يقال لا نسلم ان المراد
الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يختص جزئي منها الا بمخصص لكن لا نسلم ان
ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل فان نسبة
الفعل الفاعل الى الكل على السواء فتخصيص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام في
هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لابد ان تكون قبل المعارضة اذ المعارضة هي
تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز
واجاب بان العلة هي الارادة الكلية علة قارة والعلة القارة يستحيل ان تنضبط بانها ادا
الحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل واستعداده ولا يخفى عليك ضعف
هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر غير الدليل السابق واما الفعل الى آخره فواضح

لا دخل له في الجواب   ثم ذكر السؤال الوارد عليه لنا نعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان يكون لها
علة مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعورا بها
بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها كما مر في النمط
السادس قال مثل العابث والساهي والنائم يفعل افعالا من غير غاية اجاب بان في العبث
ضربا خفيا من اللذة والساهي والنائم يتخيلان اما التخيل لذة او ازالة ملالة او وحشة
فان قلت النوم حالة هو فيها في التعطيل اجاب بان النائم يتخيل كما في ما بين النوم واليقظة
او في الامر الضروري كالتنفس او فيما يصير ضروريا كما اذا رأى في منامه شيئا فينزعج

هذا اخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على
العنايات النمط الرابع في الالهيات
بعد الفراغ عن الحكمة

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله النمط الرابع بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية وهي العلم باحوال الموجودات
المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوالها لذاتها او عن احوالها بالقياس
الى معلولاتها والاول النمط السابع والثاني لا يخلو اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مبادي
للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس او لا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس
الذي يبحث فيه عن كيفية صدور المعلولات من المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فكانها توابع
وانما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لان الالهي لا يبحث عن احوال المجردات
فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود ويكشف خصوصا احوال المجردات لانا نقول
هذا هو المقصد الاصلي من القسم الالهي واعظم ابوابه واشرفها ولهذا يسمى بعلم الكل واما باب الامور
العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يعرض له التعويل
على اشتهاره فيما بين الاصحاب وان من يتصدى لاستفادة كتابه فقد حصل على طرف منه قوله
في الوجود وعلله المراد من الوجود ههنا الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان
الوجود المطلق مقول بالتشكيك على اشياء لكثرة ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس الماهية
واجزائها بل عارض لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها
معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلله واما حمله على ذلك اما اولا فلقصد اللفظ واما
ثانيا فلان هذا النمط يبحث اولا عن الوجود وعلل [illegible] الحس اولا وانه ينقسم الى الواجب

والممكن

والممكن وهو يبحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب ويبحث
عن الوجودات الخاصة وفي آخر هذا النمط الوجود المطلق معلول الوجودات الخاصة اي هي علله ولقائل ان يقول
لا نسلم ان الماهية وجزئها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد اولى
واقدم واكثر من حصولها في بعض على ما من الكل من ذهب الى الاشتداد والضعف واختلاف
بعض الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله لا سيما وقد ذهب اليه
ذاهب ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات
الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود للموجودات عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر وليس
كذلك بل عروض العرض العام للماهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض العام
يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يفتقر اليها والقدم انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان
موجودا في الخارج وهو ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان
يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا
بوجودين واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد
الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد
بها علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون عللا لكل وجود حتى يكون عللا للواجب فان لفظ الوجود
مهملة لا تقتضي الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم عن
علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم يثبت العلة الموجدة وينتهي العلل فهذا النمط يبحث
عن مطلق الوجود وعن علل الوجود الممكن ولا بعد في رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو
مذكور في غير هذا الفن وهذا اقرب الى الحق قوله [illegible] وسم هذا الفصل بالتنبيه
لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة الى الطبع سهلة الادراك يجب
ان لا يختلف فيها والتنبيه ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها منخرطة
في سلك البديهيات وانما قدم هذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط في الحكمة

لكونها الباحثة من الموجودات المجردة عن المادة في الذهن والخارج فلو لم يكن هناك
موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول
من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه واما قال وقد تنبه على ادهام الناس
تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبيل القوة الوهمية التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس
واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات
فان الوهم لا يسعها ان ينكرها فقالوا انها في حكم المحسوسات فان قلت المتخيل والمتوهم
محسوسان بالحس الباطن فنقول المراد بالمحسوس ههنا الحس الظاهر ولهذا قال فان كل
محسوس وكل متخيل فانه يختص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسنذكر في الشبهة الآتية انه
لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس الى آخره فجعل الحس بازاء الوهم دليل على
ان المراد به الحس الظاهر وقوله لعكس نقيضه لان عكس نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا
واما ان فرض محال فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان ووضع بذاته
وهو اما جسم او جسماني يوضح الحال ان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسماني لان
كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس عندهم اما جسم او جسماني فما لا يكون جسما او جسمانيا
لا يكون موجودا عندهم لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع ولا موضوع له بذاته
فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصصه بالمكان
والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشيء وهو الحال وضمير فيه راجع
الى ما وهو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وقرره على محاذاة ما في الكتاب
ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا او لا يكون
فان لم يكن محسوسا يحصل المطلوب والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين وان
معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه
مشتركا هذا خلف وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوضع معين انه يستلزم ذلك الوضع

لما ما لم يكن عكس نقيض

فلازم

فلازم الملازمة وان اريد انه قارن ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا
معينا لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع الخ
وهو ممنوع والنهاية ان يقال لو لم يكن مشتركا متقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلازم
لزومه وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة متحققة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه
من العوارض الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان
المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد اكثر ما في الباب
لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او
جزءا له ويمتنع ان يكون خارجا عنه فان كان نفس الشخص كانت الة محسوسة وان كان
جزءا له يلزم ان لا يكون محمولا على الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال
ان يكون جزءا للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان يكون محسوسة
لان الكثيرة الواردة الى المجموع المركب الخارجي يرد الى الكل واحد من اجزائه و
صورة المجموع لو انطبعت في الحس ينطبع صور اجزائه فيه بالضرورة وقوله فانه من حيث هو
هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء
المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم
لان الحيوانية والناطقية لهما دخل في حقيقة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من
حيث انه حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي الحيوانية والناطقية
وح يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى العوارض وهما متباينان للطبيعة
الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو طبيعة الانسان
من غير اعتبار الوحدة ثم الانسان الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة
والاول مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله
بل من حيث هو حقيقته الاصلية فان بل ههنا ليس نفيا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة

الاولى العبارة الثانية التي اوضح دلالة على المقصود وقوله واعترض بعض المعترضين لما كان الدليل
الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة
المشتركة ليست محسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة
بان الطبيعة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص فلا يكون مشتركا
والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة
بشرط الاشتراك هي موجودة في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى
بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا كانت له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير
ذلك على العادة مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متباينة ولا شك انه من حيث هو
كذلك محسوس وجوابه انا لا نسلم ان الانسان اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك
لو لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك
لا بد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة لكن
الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منهجا آخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث
انها مشتركة واستانف الدليل عليها قوله تنبيه للشيخ في بيان فساد قول من قال لا
موجود الا المحسوس طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس
وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبايعها المجردة وهي
غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس
والمتوهم اعتراف بالحس والوهم وهما غير محسوسين وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس
والمتوهم وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي هو مميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم
والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلائق المحسوسات من العشق والخجل
والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة
بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا ميز بين الطريقين بقوله ومن بعد

المشتركة م

هذه الاصول

هذه الاصول ومنها حال القول والعقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد وهو القول
او العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع
فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما اولا فلان
مطابقة هذا لذاك غير مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة
ذاك لهذا قائمة بذاك والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة
مفاعلة لا يتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض
لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فالحال العارض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه
هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع
بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب اليه في باب المفاعلة
فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذي عرض للقول بحسب
نسبة الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار
هو الامر الواقع وهو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك
وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما مر من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل
فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذه التنبيهات لما بين
ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي
هو محقق سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل اقناعي فانه لا يلزم من ان يكون
الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني
فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدا الموجودات
موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول ينتج ان مبدا الموجودات من حيث حقيقته
غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية
فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدا الكائنات حقيقة كلية

قوله م

الدرم

وهوم وممايدل على امتناع ان يكون له مهية كلية انه لو كان لواجب الوجود مهية كلية يلزم احد الامرين
امكان الممتنع — اما امتناع الواجب لذاته واما امتناع الممكن لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان
للواجب مهية كلية وجد منها فرد واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك
الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك المهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب الوجود
ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك المهية
ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات
وهو الامر الثاني قوله يريد ان يشير الى العلل لما كان هذا النمط في الوجود وعلله وكذا في
الوجود انه هل يساوق التشخص ولا اراد ان يبحث عن علل الوجود ولكل شيء ممكن ماهية ووجود
او الوجود وعلل المهية — وهما متغايران لان من حيث المهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلل اما علة المهية اما ان يكون المهية
بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى
الموضوع والثانية اما ان يكون علتها الايجاد بنفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للايجاد بان يكون
الايجاد لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علل خارجة
عن المهية اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة
وهوم — المادية كعدم الموانع اخذت منها لم يجعل قسما برأسه والذي بين الحصر ان العلة ما يتوقف
عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج وهو يستحيل ان يكون نفسه
بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية
او بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع او ما به
وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغائية او ما لا يكون كذلك وهو الشرط
والالات وعدم الموانع ثم ادخل العلة المادية والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما
في معنى القوة والاستعداد حتى تكون العلة المادية هي القابل للشيء او لجزئه كانت الاقسام
ستة والاربعة قوله والموضوع والمادة ليسا من العلل الموجبة العلة الموجبة على ما هو المشهور

هو ما يكون

هو ما يكون بحيث يمتنع وجود المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد بها هاهنا ما يكون مؤثرا في الوجود سواء كان
بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة للعلل الفاعلية وكونها من علل المهية
لا ينافي ذلك وكذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان
والقابل لا يكون مؤثرا بل متأثرا قوله والجنس والفصل وان كانا من جواب سؤال مقدر وهو انكم حصرتم
العلل في الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان
على النوع ولا شيء من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود ولم يتحدا
في الوجود لا يقال هذا يناقض ما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل كالمادة والصورة من علل الماهية
لانا نقول المراد هاهنا ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل
في العقل وهو المذكور في المنطق واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل
بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة
والصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل المهية وهي الجنس والفصل
واما علل الوجود وهي الموضوع في العرض والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو كانت فلا محالة
بالقياس الى وجودين واحد ولا جرم انحصر العلل في ثلاثة اصناف علل الوجود وعلل المهية في العقل
وعلل الماهية في الخارج كما مر في المنطق قوله كما انها علل . ولم يعلق بها علة ما لان
المثلث لا مادة له لقائل ان يقول حيث ان المثلث لا مادة له ولا صورة الا انا لا نم انه ليس له
مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون الشيء معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك
والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع الثلث للمثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على
لان كلامه في علل الجواهر والعلة المادية والصورية لا يكونان الا من الجواهر ولهذا ادرج القسمة
من بعد م — ولم يذكر الموضوع منها والماتن فلما زاد الموضوع فلا بد ان العلل مطلقا اعم من ان يكون
علل الجواهر او علل الاعراض وحينئذ لا ينتظم هذا الكلام منه واما تشبيههما بالمادة والصورة
لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبيهين بالمادة والصورة

لانهما جزوا الجسم وليسا شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزان عقليان قوله ولما اقتصر على الفاعل والغاية

كان يقول لما كان علل الوجود ملزمة فلم يتعرض الا للاثنين قال مقصوده يتم بدون الموضوع

فان كلامه في الجواهر ولهذا اورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لو كان

مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر

فهي منحصرة في الاربع لا مزيد عليها على ان قد لو كان للبعضية لم يفد الا سبق المعلول بالفاعل

والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك ليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام

الشيخ قوله يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه

في المنطق فاعادته ههنا كانه تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا

التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد بالتفرقة بين علل الوجود وعلل

الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل اي علل الوجود وعلل الماهية في الخارج فان قلت قوله

وبين علل مفتقر الشيء الماهية بتحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة يكاد ينافي قوله

في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من

اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض ثمة ان الجنس والفصل سببا للماهية من حيث

العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية ان كانت مركبة في الخارج فمتى حصل

جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء

اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتئمة من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل

جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور

السقف والحائط والاس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه

لو لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية في العقل لانا لا نعقل الماهية العقلية الا

هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لكثيرة

به تصور الاجزاء الخارجية يستلزم الصورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون التحديد

بالجنس

نقط لا يحصل الماهية ... الا بتصور الماهية من حيث ... العقل

بالجنس والفصل ولا بالاجزاء انما تصور الماهية المحمولة وكانا بينا طرفا من ذلك في المنطق قوله

العلة الموجدة يعني الشيء الذي هو علة لماهيته علل الوجود في قسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما على

ان العلة الموجدة للمركب الخارجي على البعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون

تلك العلة لم يحتج مجموع اجزائه الى ذلك المركب اليها وقد فرضناه كذلك هف ثم لا بد ان

يكون علة للصورة لانها جزء اخير للمركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم توجد الصورة

كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وح اما ان توجد المادة

ايضا اولا واما ما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب

وهذا هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما فلا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى العلة فانه

لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج قوله العلة الغائية هي التي لاجلها الشيء

العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة فاعلية لفاعلية الفاعل وبحسب وجودها

معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل

المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل امر

معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل ليحصل ذلك الغرض والغاية

فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول لذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل

ان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها اما انه ليس علة لعليتها فلان

الغاية انما تكون علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظ واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة

بعلية الغائية فلو كانت علية الغائية معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل

ليست معللة بعلية الغائية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت

علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث

انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمهيتها

فلان الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كان علة لها لزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا

معرض

لشيء واحد وانما هذا الكلام للشيخ في انه الغاية شيء من الاشياء وموجود ولا شك ان
اعتبار سببيتها غير اعتبار وجودها وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء
حيث قال الغاية تعرض شيئا وتعرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء
لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود
ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا بالعدم فهو المحدث
فغاية المبدع يكون مقارنا بالوجود لان غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن
للمعلول المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للعقل وغاية له وانما
ابهم الشيخ ذلك ولم يقل غاية المبدع هو الفاعل بل قال وغايته مقارنة لوجوده وهذا
اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغاية في المبدعات هو
الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة بل ربما يوجد متأخرة
عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول
علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بماهيتها لا علية الفاعل والفاعل علة
علة لوجودها فيكون ماهية الغاية انما هي علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجوه فان ماهية
الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل لزم
الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور
فالغاية علة لان تصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان تصير الغاية موجودة ولا دور هنا و
اعترض الامام بان لهم قاعدتين متنافيتين احدهما ان لافعال الطبيعة غايات قالوا النار
مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي والثانية ان الغاية علة بماهيتها
لعلية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن
اذ لا شعور لها ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج على وجود المعلول فيتعين ان يكون
معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا مقتضيا ما

غاية

غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعور ما لها به ومنهم من اثبت الاحتمال
في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل تحركت الى جهة بعض الذكور
في حالة كانت الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا تميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار و
الى جهة صعودها على الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا
قوله وان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان العلل
منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احد الثلث فهي العلة الفاعلية اما انها ليست صورة
فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كلا من المادة والصورة معلول ولعلة
يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا تكون علة اولى لان العلة الاولى
ما لا يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما
علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان
المادة لا يكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال ذكر في مثاله السرير لانا نقول هذا التمثيل على سبيل
الاتساع والا فهيئة السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا واما انها ليست
غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلث تعين ان
يكون علة فاعلية لكل وجود بشرط على الوحدة ولذلك يكون علة لتحقق المادة والصورة اللتين
هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة في قوله وعلة حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلية الماهية
المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل مركبة في الوجود قوله ثم يسمه كل موجود
اذا التفت اليه لما اشار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك
مقدمتين احدهما في تحقيق ماهية الممكن وهذا الفصل والثانية في بيان احتياجه الى المرجح
وهو الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب البحث قوله
ما حقه في نفسه الامكان ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره
بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس

علة اما مطلقا واما كانت علة للمادة م م
ولا شك ان الخشب مادة بالفعل م م
لصورة السرير م م م م
مهم
هم

بمقتضى ذاته الوجود او لا من مقتضاه العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما ان
وجود الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول
مستدرك لان الممكن لا معنى له الا ما لا تقتضي لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائده
فيه والثاني لا بد له من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا
اجاب عنه بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم
بالنظر الى ذات الممكن على السوية فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر لا لمرجح وانه ممتنع في بداية العقول استدراك في الاول لانه اشارة
الى استغنائه في وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته او لا من عدمه
فانه اشارة الى استحالة الترجح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى البرهان لانه بديهي الاستحالة
وفي التوجيه نقص ظاهر فانه ان عني بذلك ان مفهوم قوله ليس بعض موجودا من ذاته هو
مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير في المفهوم
الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عني به ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال
عايد لان في ايراد الملزوم استدراكا كما كان وكذا الكلام في قوله اشار بقوله فانه ليس
وجوده من ذاته او لا من عدمه الى استحالة الترجح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان
ذات الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجح بلا مرجح وهو بين لا شبهة
به والاولى ان يقال القضية لما كانت بديهية وكان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصور
الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمل عليه ايضا ما **قوله** وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن
الى الغير اي لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير في وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو
يحتاج الى شيء آخر فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان
انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية
يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله

اما انه

اما انه ينتهي ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين الاخيرين اما الاول فلانه ليس المطلوب واما الثاني فلانه
بين البطلان وبسبب آخر نذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار على جزء واحد
ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالي وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه شرحا
قوله والبرهان على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجود آخر فلا بد
من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد لا يكون
مغايرا للجملة ولآحادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولآحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والا
لاحتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو واجب الوجود وهو المطلوب وفيه نظر لانه
ان اريد انه لا بد من شيء واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الآحاد فلا نم ذلك ولم
لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شيء
يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلا نم ان ذلك الشيء الذي يحتاج اليه الجملة مغاير
لكل واحد من الآحاد حتى يلزم ان يكون خارجا من الجملة وهذا المنع الا ان بين ان الشيء الذي
يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد
من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثاني تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان السلسلة
الغير المتناهية التي يكون فيها ترتب اما ان لم يكن فيها ترتب لم يكن سلسلة واما ان يكون آحادها
موجودة معا او غير موجودة معا فان كان آحادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم
عدم تناهيها وانما المحال ما يكون آحادها موجودة معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان
آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم عليه
بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معا ولم يجوز استناد كل
ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح في هذا الكلام مواخذة لفظية وان هو استناد الشيء
الى ما قبله بالزمان لا يصح لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا السؤال مبني
على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد

انعدامها جاز ان لا يكون واحد من السلسلة باقيا الى زمانين يكون في احدهما موجدا وفي الآخر
موجدا ومع جواز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المواخذة يندفع بتغيير العبارة
سماها لفظيه ونحن نقول لا نم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون
كذلك لو لم يصير المتقدم بالزمان على الشيء مقارنا له وهو مم فان الاب متقدم على الابن ومقارن
له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا
ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا المسبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد سببا آخر ثم ينعدم وهكذا
وهكذا الى ان يكون كل سبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل سبب فوقه سبب
لا الى اول ولا يلزم منه محذور وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد
انعدام العلة مبني ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام **قوله** شرح تحرير
الدليل ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلية ان كانت واجبة فهو المط وان كانت ممكنة فاما ان
ينتهي الى الواجب او يذهب وراءه واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر
واما على تقدير الدور والتسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية او غير متناهية اما ان يكون واجبة
او ممكنة والاول باطل لانها لم تجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل احادها
او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل احادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشيء علة
لنفسه وان كان كل واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض
احادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض فعلته اولى بالعلية منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا
عنها وهو المط لا يقال لا نم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو
مم فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم الوجود بجميع الممكنات وعلى تقدير
امكانها لا يلزم ان يكون موجودة حتى تحتاج الى علة موجودة لانا نقول متى كان كل واحد
من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود ومتى كان كل
موجود ممكن بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدوما فلا يكون

وجودها

وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل ممكنات لا يوجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير ولو
قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهو بديهي لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من
موجد خارج عنها فاي حاجة الى ابطال الاجزاء الثلثة فانه يكفي ان يقال شيء من الموجودات الواجب والا لكان
جميع الموجودات ممكنات محتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب والمطلوب
الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بابطالها المفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان
في الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان علة له
ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة
وعلة اذ لا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة واما انها علة فلانها علة للكل الطرف الموجود وهو المعلول الاخير
واما انها معلولة فانها متعلقة بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان
سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية
وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرناه **قوله**
واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما
وربما ينضم جزء مع جزء ويحصل هيئة اجتماعية ويحصل بحسب ذلك جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع
في الاول فلا بد ان يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثاني معناه فان المجموع الثاني اذا
تحقق معروض الهيئة الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى وربما
ينضم جزء مع جزء ويحصل في المجموع صورة او مزاج ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول
مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة الاجتماعية والعبارة عنه بانه شيء
لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع شيء وفي الثالث صورة نوعية
او مزاج فيها وقد عبر عنه بانه شيء من شيء مع شيء ولقائل ان يقول لفظة من تارة يستعمل في العلة
الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى يستعمل في العلة المادية فيقال الباب
من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء ان المجموع وهو الشيء

مع الشيء فاعل له فهو لط ضرا ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل لها فلا فرق
بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نم عدم الفرق بين الحاصلين
وانما يكون لو لم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في
جميع الجهات فالحاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية
وفي الثالث صورة نوعية او مزاج نعم يرد ان يق لا فرق بين العبارتين في المفهوم فان
مفهوم الثاني ان الحاصل في مجموع قابل له ومفهوم الثالث ان الحاصل شيء في مجموع قابل له
فعبارته لا يفيد الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي اما ان
يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد اولا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما
ان يحصل له صورة نوعية حتى صار نوعا في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا
فهو الثاني واما العبارة ثم ان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات
المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد وفيه اشارة الى ما فصلناه
قوله اشارة جملة هي غير شيء من آحادها قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة
فتلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض آحادها وذلك لان فاما ان يوجد في السلسلة شيء
لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المط وان وجد فاما ان يكون ذلك
الواحد علة لذلك البعض اولا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه مح وان
لم يكن علة يلزم ان يوجد في الجملة امران لا ارتباط بينهما بالعلية ولا بالمعلولية وذلك في السلسلة
المفروضة مح قال لا نم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة
الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها
لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم تكن العلة الخارجة مستقلة
انه قد ثبت انها كذلك هف قوله فهي علة اولا للآحاد اي علة لكل واحد والا فليس كل واحد
غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون علة لبعض آحادها دون بعض وان

جاز

شرح
نوعه
كل علة م
كل واحد من آحادها لان تلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة م
هكذا
واحد م

جاز ان يوجب جملة كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة
المفروضة هي حقيقة الآحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض
فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح في شرح هذا الكلام فكل العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد واحد من الآحاد والا فاما ان
لا يكون علة لشيء من الآحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون بعض فلا يلزم ان
يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة التي تستند اليها كل واحد من آحاد
۱۰ الجملة فذلك يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالي وهو هذيان لا حاجة فيها الى بيان
وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المراد بالعلة ولو
لم يقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق
بالعلة اي لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بلم يكن فكانه ق فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه
قوله كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل ومعلولات فهي تنتهي الى الواجب لانه اما ان يكون فيها
ما ليس بمعلول اولا يكون واياما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الثاني فلما ثبت
ان العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون له علة في السلسلة اولا
يكون فيسيل الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه مح وبعبارة اخرى
العلة الخارجة لا بد ان يكون شيء من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم
ان يصدر واحد من علتين وهو مح فتعين ان يكون العلة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة
فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجة فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام
تاليف المقدمات لانتاج المط وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره وفيه نظر
على انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي شيء غير آحادها الى آخره به كلاما
اجنبيا فاصلا بين المط ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت في اول الفصل وجود الواجب
من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر من تلك الحيثية احكاما في فصول اخر

العلة م
الكلام م
الاول فقط واما على التقدير م
لسان م
ع ما قدم

ومنها انه علة لكل واحد من احاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى يعين ان السلسلة التي فرضت غير
متناهية متناهية بواجب الوجود وفي الامام ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح عنه بقوله
واعلم ان الدور آه وهو ظ قوله هذه تتمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود الشيخ اراد
بيان وحدة واجب الوجود ولكنه قدم عليه مقدمتين اولهما ان الاشيا المختلفة اما بالاعيان واما
لا بالاعيان والتي تختلف لا بالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول
فان النفس اذا عقلت نفسها فالعاقل والمعقول شيء واحد بالذات تختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف
بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود
والمختلفة بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم لها فقط او في عارض فاذا كان الاشيا المختلفة باعيانها
وتتفق في امر مقوم لها فهي تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزوم
او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه
اقسام اربعة لا مزيد عليها اما باللزوم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك
الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا لكان الذي
يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردف الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة
غير متقابلة يجوز ان تتوارد على موضوع واحد كالسواد للسطح والشكل على الجسم واما اذا كانت
متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو محال واما بالعروض فاذا
كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر ولعل قائلا يقول ما به الاختلاف ههنا [illegible] وهو
اعيان الاشيا مستلزم للاشيا والاشيا مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون ما
به الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض
ان لم يعتبر مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان ما به الاتفاق
لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود اذا كان [illegible]
هذا الجوهر وذلك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف

وان لم يعتبر عارضا [illegible] — وذلك الوجود

هذا الجوهر

هذا الجوهر وذلك العرض والوجود عارض له لا لازم له واذا تقرر هذا فنجيب عن اصل الاشكال بانا
لا نسلم ان ما به الاختلاف في الاشيا مستلزم لها فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس مستلزما لهذا الجوهر الموجود
وذلك العرض الموجود اي المجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود
وعن الاشكال في المثال بانا نختار ان هذا الجوهر وذلك العرض معتبران مع قيد الوجود فقولكم ما به
الاتفاق لازم ح ان اردتم به انه لازم لما به الاختلاف فممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فمسلم لكن
لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف
وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا انقطاع لها في توحيد واجب الوجود فانا لو فرضنا واجبي الوجود
لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم
تركبه وانه مح نعم الانقطاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك وهو الوجوب وبين ما به الامتياز وهو
التعين باللزوم والعروض على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر التفصيل
الا بمجرد قسمة الشيئين المتفقين باللزوم والعروض لانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود
على ما سيأتيك بيانه قوله اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا اعلم ان المراد بالماهية
غير الوجود فان الشيء اما له ماهية او وجود فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفة اخرى
لكنه لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود
وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده
فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته
فان قلت ما ذكرتم في غير الوجود جار في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده والسبب
متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه مح فنقول لانم انه محال
فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده
بل بوجوده وذلك في استحالته ونقول لمزيد الايضاح كل ما هو غير الوجود فهو معلول الا ان
الانسان اما ان يكون موجودا لانسانيته ولانه انسان واما ان يكون موجودا لسبب آخر

لازم

الواحد

لصفة ويمكن ان يكون صفة سبب [illegible]

من خارج كمسيل الالاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانسانيته لكان كونه
موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو ممتنع فيتعين ان لا يكون الانسان موجودا
الا عن علة وبعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فيقول الوجود بمعناه
كذلك لا يجوز ان يكون موجودا الا بوجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا الا انه موجود قبل وجود
الخ فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود الا انه موجود
الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود
متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود
والوجود موجود بنفسه كما ان الزمانيات تتقدم وتتاخر بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام
تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور
آخر فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع الامام في البحث
عن هذه المسئلة لكن ههنا بحث وهو ان هذه المسئلة تتوقف على مقدمتين احديهما هذه المقدمة والاخرى
ان الواجب غير مركب ولم يصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين في الموضع الذي يليق بالبحث فيها
هناك لا ههنا **قوله** والفصل الثالث لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم
ان وجود الواجب عارض لماهيته كما ان وجودات الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب
لو لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا
للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي
لان حقيقة وجود الممكن وغيرها فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود
المعلول في الحقيقة وان كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة ولوجود غيره حقيقة اخرى يلزم
الاشتراك اللفظي وتقرير آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون
بمعنى واحد او لا يكون والثاني يستلزم الاشتراك اللفظي والاول يستلزم ان يكونا متساويين
في الحقيقة وفيهما نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية

مساو لوجود الممكنات من حيث انها وجود وان وجود الواجب

الواجب اما ان يكون عين حقيقته وجوده

لازم

لازم ايضا على تقدير العروض لان وجود الواجب للماهية لو كان عارضا لماهيته فان اتحد هو والوجود
الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحدا يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد
او لا وايا ما كان لما اثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي فان ثبت ان وجود الله
مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وجب ان لا يكون وجود الله نفس ماهيته او لا يكون
والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في ان عدم الاشتراك
اللفظي يستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون احد الامرين
وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير لان كل ملازمة تستلزم منع الخلو من عين اللازم
ونقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة العارضة عن مظانه لان
احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود
لازم وفي قوله لزم كون ذلك الوجود اشارة الى هذا الان المراد ذلك الوجود الذي هو حقيقة الواجب
وبيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة او لا فان اتحدا فالتقدير
انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب حقيقة مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا
في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين
حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك
لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا نعم قد اعترف الامام بتساويهما
مطلقا قال الشارح الوجودان مختلفان في الحقيقة ولا يلزم منه الاشتراك او متفقان في المعنى
ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ
الغلط انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطي وليس كذلك وسند المنع ههنا
لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون حمل الوجود
عليهما بالتواطي كما اذا كان عرضا عاما لهما لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر
غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق انه متحد

من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما

1540

اما انه الوجود ليس لكن علاه لو كان كليا وعين الواجب لكان الواجب مهيه كلها انه حتى ان واما انه الوجود علاه كلام مراده لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحده موجودا دائما ولو كان الوجود هو الوجود مع سرار لزم تركب الواجب انه محال

هو الموجود لا الوجود قوله وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان هذا لبس تعليلا لخروج البياض عن حقيقه بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان المهيه وجزئها لا يختلف بل بيان للتمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل جمله منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب سوال فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية بل كالجنسية تبين ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي فيكونان نوعين متخالفين فكان سائلا يقول كل نوع تدركه وضع اسم بازائه كالانسان والفرس والحمار وغيرها فلو كان نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان توضع لكل منها اسم قوله والجواب ما عرفتها مما مر وهو انا لا نم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو مم بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان هذا المنع الاخير ضعيفا لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشار الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يعترض بان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لا نم انه يلزم منه ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والممتنع ان يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية والجواب ان الحقيقة توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فمم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون

قوله

وتخصصه

بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى المهيه والية الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود والكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص ومع يكون قول الوجود على الوجود الخاص مقولا بالاشتراك اللفظي فيقول لا نم ان تخصيص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو مم فان الوجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما ثانيا فلانا لا نم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود ومفهوم الواجب عارض للممكن قوله ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصلح ان يكون جزءا من العلة فلزم ان يكون مبدا الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادي الممكنات قوله ومنها انهم اتفقوا تحريره ان الوجود عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهيات الممكنة كان في الواجب لكن المقدم حق فالتالي مثله قوله ثم انه اعترض على قول الشيخ في الشفاء لو كانت المهية علة لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة كانت متقدمة بالوجود على المعلول بما نقل عن الامام لا يعني بتقدم احدهما بالوجود الا تاثيرها ومع تكثير معنى الا انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة للمقدم بعبارة اخرى واجاب بانا لا نم ان معنى التقدم هو التاثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التاثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التاثير لكن الدليل تام لان المهية لا يتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط تاثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو مح وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام استغرب قول الحكماء ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم بتقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا يكون مؤثرة الا انه بعد وجودها وهذه بعينه اعادة التالي لان معنى ان المهية

لا يكون موثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان المهية عندنا علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فبينوه فان التصديق فرع التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان حاصل الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التاثير لانه مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير ولو تبين كان هذا القول حشوا الا فايدة فيه ثم ان الامام لم يقل معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وح يكون بين المقدم والتالي فرق لان حاصل التالي ان المهية لا يكون موثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان المهية موثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فاين هذا من ذاك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتب العقلي فان العقل يجزم بان العلة لا بد ان يوجد اولا وبالذات ثم يصدر عنها شي وحاصل سوال الامام منع الملازمة وهو انا لا نم ان المهية لو كانت علة الوجود كانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو مم بل تاثيرها بنفسها وجوابه ما نبهنا عليه من قبل ان المراد بالمهية غير الوجود وغير الوجود انما يكون موثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري ولما كانت المهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره نقضين تفصيليا وهو منع الملازمة واجماليا وذلك بوجهين احدهما لو ما ذكرتموه لزم ان لا يكون المهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم لط لان المهية قابلة للوجود والجواب ان اريد بقوله المهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ح ان المهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة الوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود وللوجود وجود متميز كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو مم هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام الثاني النقض بما ذكره الشيخ ان مهية الشي

يجوز ان يكر

يجوز ان يكون علة لصفتها فان تلك المهية لا يجوز ان يكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لكن العلة نفس المهية فقط بل المهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس المهية فان قلت اذا لم تكن العلة المهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون المهية موثرة في حال عدمها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث هي هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السوال والجواب واجاب بان المراد من علية المهية من حيث هي هي ليس ان الوجود لا دخل له في عليتها بل المراد ان المهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين على التعيين كالاقسام المتساوية للزوجية الاربعة فان الاربعة الزوجية تقتضيه سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل او في الخارج يستحيل اقتضاؤها له فالمهية تقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو قضية الكلية

قوله اشارة واجب الوجود متعين واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم المط لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فاينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل مح هذا توجيه كلامه وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره لكان واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهذا لا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل مح ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح والكل مح بعيد عن التوجيه اذ التقريب لا يتم واما ما كان يلزم ان يكون واجب الوجود

المتعين معلولا للغير وكذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة
وذلك صحيح لا يناسب الترتيب والشيخ قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلثة
مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعين
معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون
الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا ففي القسم الرابع حيث بين انه
يقتضي كون الواجب معلولا للغير فلو احتاج تلك المقدمة ثمة الى الدليل فكيف صارت في هذه الموضع
بينة بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود
بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهو مح والثاني انه
لو كان تعينه لغيره واجب الوجود ذلك لكان معنى واجب الوجود لازما للتعين وعارضا او معروضا
او ملزوما والكل مح وح يتوجه الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله لانه ان كان
واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل
على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في موضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض
لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في ثامنة الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود
يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او
لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخ اما ان يكون هو هذا الانسان التي
للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية تقتضي ان يكون
هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا الامر
غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هذا المعين
استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى
لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له
مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود

الواحد

الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ويعمل في بيان استحالة الاقسام
الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما للتعين فلانه
يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا للماهية
او صفته وانه مح واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض اليه
فهو اولى ان يكون لعلة واما اذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة
ولا بد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا بخصوصيته ان كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين
علة لخصوصية ذات الواجب وهو مح وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعين ان كان
متخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باقي الاقسام فهو مح لان التعين ح يكون
معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه ولنرجع بعد هذا الكلام الى الشيخ لنتفحص ما بقي فيه من الخلل فقوله واعلم
انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود
لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للاخر او
كانا معلولين لعلة واحدة وههنا لا يجوز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب
معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود الواجب علة للتعين لانه القسم الاول فتعين ان يكون الوجود الواجب
معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم ان يكون الوجود الواجب
معلولا للماهية او لصفة من صفاته وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة انه مح لكنه قرر ذلك
بانا بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم
او لجزء منه او كانا معلولا علة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين
فهو اما معلول له او هما معلولان واياما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان
يكونا معلولين فظ واما على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول
للتعين والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه مح وههنا
نظر من وجوه احدها انه لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة وهو انه يلزم من كون

الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود ليس ماهية او صفة وهذا لا يتبين باستحالة كون الوجود
الواجب معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثابت فيما سبق
هو ان اللزوم التي لازم بين الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولين لعلة رابطة
والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود الواجب لازم للتعين مطلقا لانه لازم مساو ويمكن ان يقال
الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة
للآخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكان كل منهما
يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال
اللازم والملزوم في علية احدهما للآخر او على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم
واللازم او على مساواة اللازم فلا وليت شعري لم ردد بين الملزوم وجزئه واللازم
وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل لشيء منها في المقصد لا يقال شرط في اللزوم احد
الشيئين لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم
او جزؤه او اللازم او جزؤه وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل
دال على علية الملزوم للازم او على العكس فبقي اقسام تستدرك الوجه الرابع ان اللزوم
وان ساعدنا على انحصاره على التعيين لا علية في الجملة لكن القسم الاول لا يكون الواجب الوجود
علة مستقلة للتعين فلا يلزم من كون الواجب الوجود لازما للتعين وعلة له ان يكون علة مستقلة
فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى الواجب الوجود للتعين واللازم منه
كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهية او صفة وجوابه انه
مبني على ان الوجود عين الواجب فليست الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود
متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب الوجود
الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال والتفصيل
ان التعين الواجب الوجود يعرض منها الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت

هذه الاقسام

هذه الاقسام الاربعة كما تفرض على هذا التقدير تفرض ايضا على التقدير الاول غير ما اذا كان تعينه
لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امران الوجود
الواجب والتعين لا الوجود الواجب ليس لعلة والتعين لعلة فهما غيران فيفرض بينهما التلازم و
التعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته
فلا يفرض بينهما فان قلت لا نم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين
وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما
او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص
لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع
لكان له حقائق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود
ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للموجودات
الخاصة حقائق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ
في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود
المقارن للماهيات المختلفة يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو
في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة ثم الدليل على (?) استحالة بمعنى آخر حمل الكلام ههنا على دليلين
على استحالة كون التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يعين (?)
مهية واحد مما يأباه لان احد الدليلين لا يترتب على الآخر والاقدم ان الدلالة الاول
لست بحيرة فالاولى ان يحمل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على ما يحاذي
شرحه توجيهه ان يقال لو كان التعين عارضا للوجود الواجب لكان عروضه لعلة فعروضه اما
ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان الوجود العام متعينا
وهو محال فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين
علة خصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بغيره

سابق فيه ودفيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة الى ان قوله فان
تكن عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد ما تعتبر فيه عدم العموم بل ما لا تعتبر فيه
العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا وقوله ولفظه ذلك اشارة الى ما تعين به اي
الى قول الشيخ ما تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا وبالجملة اشارة الى التعين
العارض وقوله المذكور فيما بعد مجرور صفة لما تعين به والضمير في قبله راجع الى قوله فان كان
ذلك وقوله على خصوصية الوجود الواجب اشارة الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية ما لذاته
يجب وجوده موصولة ولذاته متعلق بقوله يجب وجوده اي لخصوصية الذي يجب وجوده لذاته
وهو الوجود الواجب قوله والفاضل الشارح قال الامام في تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود
كان كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك
مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك نعرض الاقسام
الاربعة التي في المقدمة الاولى احدها ان يكون التعين لازما للوجوب فاينما حصل الوجوب
حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب الوجود المتعين
ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعين
عارضا للوجوب وكل عارض مفارق لا بد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه
الى علة منفصلة وهو ايضا محال واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر
آخر فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة
الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية فيتقدم
تلك الماهية بالوجود على الوجود بالوجود على الوجوب واليه اشار بقوله فان كان
وجوب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهية غيره او صفة وانه محال القسم الرابع ان يكون
الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب منفصل وهو محال
واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وعند هذا الكلام فساد

الاقسام

الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان
بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته متخصصة ويكون
تلك العلة علة خصوصية الذات ووجوده وهو محال واما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين الذي هي ثابتة لها
متقدم في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام صحيح هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه نقل في آخر الدلالة
وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وهو نقيض المطلوب عند توجيهه عليه لانه
قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول صحيحا بل حلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه
على تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقرير الواجبين لا ينطبق على
كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في واجب الوجود الواحد والآخر ان المقدمة القائلة كل
واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف مستدركة لتمام الدلالة دونها
فعن الشارح تقرير دلالته بان حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الوجود الواحد فقال
واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما
او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح
لا ينطبق على المتن اما اولا فلان توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود
لازما لتعينه وليس كذلك بل ما في المتن لانه ان كان واجب الوجود الخ اما ثانيا فلانه
لم يبق هناك قسم يحيل عليه وباقي الاقسام محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين
وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في
ذات كل واحد منهما فان كل سلبيين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة
ثم سئل عن نفسه قائلا هب ان الوجود والتعين سلبي لكن لا بد ان يكون بين الوجوب
والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام واجاب
بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال
الاول انما يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح

لا يرد على المقدمة المستدركة واصل الدليل في كلام الشيخ

المذكور فان الشيخ الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود الواجب
وهو ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا يخ اما ان
يكون تكثرها لذاتها وهو مح لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف اولامور غيرها تحصل لها
فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما
ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او مع امر آخر والاول مح والا لم يصح عليها التعدد لانها
لو تعددت وهي تكون موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه مح
بالضرورة لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين هو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا
مشترك بين المعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع
بين افراده فتعين الاشخاص من حيث تعلقها بالمعينات لا تشترك في شيء اي في ذاتي
فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم تكن تعينات
ولو كان التعين بالعرض هذا الكلام على جواب الامام عن السؤال الثاني وتقريره ان يقال
هب ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما التعارض
والتلازم وفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة كما في
الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فبالاولى جواز ان يكون عارضة اولازمة
لا يق المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا
اولازما لانا نقول كل ماهية يلزمها كثير اعتباراتها وتعرضها سلب بعض احوالها المغايرة
ولا شك ان ما ذكره الامام مندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان اتمامها
تتوقف على احتياجهما الى العلة ولو كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة الواجب
من الممكنات هذا النقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم
هذا الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لسائر
الموجودات في الوجود ومخالفا في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذاته

مركبا مما به

او بعده

ولسه

مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز ووجه ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود
يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين وهذا خلف وسفسطة
واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود المح وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات
اجاب الشيخ بانا لا نم لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود
الواجب عن سائر الوجودات بعدم عروضه للمهية الذي لا يستلزم تركيبه الا في العبارة وانه
وجه الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض للمهية وكانه منع لزوم التركيب
وسنده الا انه انما يلزم ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان
عارضا لزم ان يكون الواجب معروضا للعوارض وانه مح على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك
وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود
هذا المنع على اصل الدليل ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو نفس
التجرد وانما اورده تنبيها على فساد توجيهه للدليل ثم حقق الجواب بان تعين الوجود الواجب
ليس مغايرا له حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود ليس طبيعة
نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق بقوله واذا اجاب سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة نوعية
وهو ان يقال تعين الوجود الواجب زائد على ماهيته لان مهية الواجب هو الوجود فالحاصل في الخارج
من مهية الواجب اما مجرد الوجود او مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون مساويا
للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر وهو التعين والجواب ان حقيقة
الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس
طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق
عليه وهذا كالبعد انه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني
واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود
الواجب طبيعة نوعية منحصرة في واحد فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية فنقول اكنف

ثم ان سائلا ...

على م

ان الوجود ليس له ماهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله فان
اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخ اما ان يكون تعينها لازما لماهيتها او لا يكون فان كان لازما يكون
نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما امكن ان يتعدد فيتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها
وهو ممتنع لان مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلل مغايرة لها فلا بد من شيء يقبل تاثير العلل وهو
المادة سواء كان هيولا كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد المتعدد او
متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اي عوارض المادة كما
في النطفة فان عوارضها الدموية تهيئها لقبول الصورة العلقية ثم عوارضها تعدها للصورة
اللحمية الى غير ذلك وههنا نظر وهو انا لا نم انه لا بد من وجود قابل لتاثير العلل وانما يكون
كذلك لو كان التاثير وجوديا وهو مم سلمناه لكن لا نسلم ان القابل هو المادة
فان الاشخاص تتعدد بحسب تعدد الذوات القابلة وهي ليست مادية بل مجردة وسمعت بعض العلوم م
الفضلاء وحمله هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتاثير العلل سواء كان مجردا او غيره
وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويصدق انها مادية مع قطعهم بانها انواع
منحصرة في الشخص وبانها مجردة عن المادة واذا حصلت هذه الفايدة مما ذكره
بالعرض لعل قائلا يقول هذه الفايده لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وما بعدها
وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه قد ذكر في الفصل المتقدم
ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص واحد والا كان الواجب في تعينه
معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها انحصر نوعها في شخصها
وان كان غير لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلا بد لها من قابل للتاثير فلما كانت هذه
الفايده معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فايدة جليلة وان
حصلت بالعرض وقال الامام لما اورد هذه الفايده لانها حجة خاصة في ان الواجب
لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما تتعدد اذا كان ذلك النوع

ماديا

ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المتقدمة فعامة فانه يستحيل ان يكون جنسا لانواع
او نوعا لاشخاص فانها تقتضي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا تحت نوع او جنس م م
لاشتراكهما في الوجوب وافتراقهما في التعين فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحاله واما نقله
ان الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا الخ فهو نقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف
في الاحتجاج وهو ظ واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى محل اخر
اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة وحصول فيها لذاتها وليس كذلك فان الصوره
لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها موقوفا على وجودها بحسب الصوره قطعا على ما اشرنا
اليه في بحث اثبات الهيولى فالحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصوره وتكثرها
ليس لتكثر المادة بل للمادة بعينها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير المحلين ح
لم يتغاير الحالان كما انه لو تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم
توقف كل من المتغايرين على الاخر بل التلازم منهما كما في المتضايفين وافاد بقوله
تعين ذاته ان التعين ليس زايدا الا في معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زايدا
اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت وفيه نظر لجواز ان يكون يزيد التعين ولا
يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكنه ينحصر في شخص اما لان المبدأ
كاف في فيضانه كما في العقول او لوحدة القابل كما في الافلاك فقيل الذات اذا لم تكن
مقولة على كثيرين لم يشاركها غيرها في الماهية فماهيته مخالفة بالحقيقة لساير الماهيات
فيكون ماهيته متعينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شيء في تميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة
بالحقيقة لساير الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا تعين الا بذاتها وهذا الكلام
انما يتم لو كان التعين بسبب قطع المشاركة وهو مم لو جب بها وكان الواحد او كل
واحد منها ليس واجب الوجود ومقومات له فيه نظر لان المراد بالعقلية اما الزمانيه فلا نم
الملازمه فان من الجايز ان يلتئم الواجب من امور لم تتقدم عليه بالزمان واما الذاتيه

منها فائدة ح

فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد في قوله وكان الواحد فائدة ومنهم من حملها على التقدم الزماني حيث قال التركيب قد يكون من اجزاء تتقدم المركب اذ لا شك ان اجزاء المركب تتقدم عليها اما بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان تتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب ضرورة ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر دفعة تركيب شيء مع شيء فدفع السؤال لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القبلية الذاتية واما ترديد الشيخ فلاختلافهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات او قبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه تردد فيه والانقسام قد يكون بحسب الكمية فهو الانقسام الى الانقسام الثلثة اقسام وفي بيان الحصر وجه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب المهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخلو اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اي بحسب الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى وهي معنى والصورة وهي معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرء الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول انقسام الكم وان لم يكن اجزاء له في الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء مجازا حتى ان انها اجزاء تحصيل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة اولا وعلى هذا قوله كما للمتصل الى اجزاء متشابهة ولا الانقسام الكم المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات

وهي معان

وهي معان والاوضح في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا تتركب عن ستة والاربعة بل من الوحدات وهي متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له ههنا اشكال واحد هو ان هذا انما يتم اذا كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس موجودا معه وقوله فان الجزء ليس هو الكل منقوض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لا نسلم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشيء ولذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفي التركيب عن الاجزاء الخارجة ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله وجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم واما نفي انقسامه بحسب المهية الى الجنس والفصل فيجيء في فصل آخر والمراد بالكم المتصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء فيلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان وجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني المهية فهو اعادة اشارة الى فائدة الترديد في قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير تركيبه من المهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا المهية فقط وقال الامام في بيان ذلك ان من المركب ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظ ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم فقال الشارح ان الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان

لان هيولا الماء اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات
وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم
يرد عليه انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي
فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لا معه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى فقد
قال فيه بعض الاساتذة رحمهم الله انما لم يحمل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة وغيرها كما
في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقد يعتذر المراد ان لا يذكر في المثال الهيولى
ولا الصورة لانهما متقدمان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة اللاحقة
للاسرير مع السرير وليس صورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية ان لم تكن
جزء من السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزء كانت متقدمة عليه بالذات
فيحمل لعل الماهية هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال ان الماهية المركبة
ممكنة لكن لا يلزم ان هذا الامكان بنائي في وجودها وانما يكون كذلك ان لم تكن اجزاؤها واجبة لا بد له
من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال
في توجيهه لا يلزم ان الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم تكن اجزاؤها
واجبة فانه اذا كانت اجزاؤها واجبة وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهي
بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود والحاصل ان الامام ان يحمل الاحتياج الى الغير
ممكن وانما يكون كذلك اذا كان ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا واجاب
بان اجزاءه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب
او بعضها فهو الواجب والباقي معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان مستقيما الا انه لا ينطبق
على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها فهو اعرف بالامكان
فكيف يمنعه
كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا فيما قبل فالوجود
غير مقوم له في ماهيته قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا

غير مقوم لماهيته وح لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود
جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون
الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزءا منها واليه اشار بقوله على ما اعتبرنا فيما قبل اي
في المطلب ومعنى قوله غير مقوم لماهيته انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحاصل القضية ان ما لا يكون
الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده من غيره ينتج
ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون من غيره وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون وجوده عن غيره
لا يكون الوجود ذاتيا له نضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده من غيره لينتج ان واجب الوجود
يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب
فتعين ان يكون الوجود نفس ماهيته وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل
في مفهوم ذات واجب الوجود وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه
ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص
فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على
خصوصية اصلا على انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص ان اشتمل
على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالضرورة
الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة ومن الضرورة
المغايرة بين معنى العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك
اللفظي فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للواجب فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان
يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه مح لما سبق فنقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتامل في هذا المقام
فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يريد ان يبين ان واجب الوجود
ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره

ذاتيا له وايضا لو كان الوجود المطلق

واما انه ليس بجسم فالوجهين الاول ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى
والكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان
الواضح والشيخ غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب الوجود
ليس بممكن حقه وكل جسم او جسماني فهو ممكن حقه اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته
قال الامام قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض واجبة بالجسم
الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا تجب به
بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب
بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا او به وبغيره واذا وجب به
وبغيره يصدق انه يجب به فلا استدراك واما ان كل جسم فهو ممكن فالوجهين
الاول ان كل جسم ينقسم في الكم والمعنى وواجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم
بواجب الوجود بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال وكل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن
فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسما آخر من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد
الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له النوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية ومحصله ان
كل جسم يوجد شيء آخر من نوعه وكلما يوجد شيئا آخر من نوعه فهو ممكن حقه لما ثبت ان الطبيعة المتعددة
في الخارج تكون معلولة لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله يعني
لفظة الا ناقص لمعنى النفي معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النفي فكيف تقدير الكلام
ان كل جسم فستجد جسما آخر من نوعه او مما ليس من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا
الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول
علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات والا كان ما ذكرناه كافيا
يريد في التركيب بحسب الماهية تقرير الدليل ان الواجب ماهيته الوجود وكل شيء سواه
ليس ماهيته الوجود فان كل شيء سواه ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود فلو كان ماهيته

الوجود

الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري فلا يشاركه شيء من الاشياء
في الماهية قطعا والسؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف
لا يشاركه شيء من الاشياء والجواب ان المراد ان الواجب ~~لا يشاركه الواجب~~ لا يشاركه شيء من الماهيات
في الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزءا لها فمشاركة الواجب للماهيات في الوجود
لا توجب مشاركته اياها في الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك الوجودات
الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية ولا جزءا بل عارض له
فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم
بالغير في الماهية ويمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست
مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ
يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال بالوجه الثاني فلا بد في جوابه
من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء لكن قائما بالغير فلا يشارك
القائم بالذات ويجوز الجواب على الوجه الاخر لكن يجب ان يحمل قوله الاشياء على الماهية
لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر والا لم يكن الى ذكرها حاجة
ولو عبر بالوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول وح
لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما قررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى
قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها فيخرج كلامه الى
ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء فلا يكون الوجود نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية وظاهر انه
هذيان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها
وح يصح الكلام فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء وفي امر ذاتي هذا
ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا ما في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب
ليست عين ماهية شيء آخر ولا جزءا لها لان ماهية الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزءا

منها واما ان الواجب ليس له ذاتي تشارك فيه شيء آخر فلم ليس اللهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود
والوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له والجنس والفصل لكن لو ثبت هذا
لكان كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع الشارح وهو ممنوع
لجواز ان يكفي لمطابقة المهية العقلية الموجود الخارجي فان الصورة العقلية لا تطابقه ما لم ينضم
اليها صورة الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له مهية
قوله م كلية وهو محال واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مندفعة بما مر وجه الامام الكلام ههنا بان حقيقة
الله تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان
واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وحرر السوال كان مذهبك ان الوجود
الواجب وجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته
مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى والجواب
بان وجود الممكنات ليس نفس مهيتها ولا جزء منها بل عارض لها واستشنعه بان عروض الوجود
للمهيات لا ينافي مشاركة الواجب اياها في مهية الوجود واجاب كما خالف حقيقة الله تعالى
مهيات الممكنات في اللوازم كذلك تخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تعالى تقتضي
الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام بالغير
فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة
الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في المهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذا قوله انه تعالى
منفصل بذاته لان ذاته تعالى لما كانت مساوية لساير الوجودات في طبيعة الوجود
وامتياز الاشياء المتساوية في تمام المهية بعضها عن بعض لا بد وان يكون بامر خارج
وجب ان يكون انفصال ذاته عن ساير الوجودات بامر زايد وقد التزم هذا في الهيات
الشفاء بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات
الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون مهيته بازاء ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد

السلبي

السلبي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين فهي مندفعة بما مر واما ما نقله
عن الشفاء فشرط العدم ليس امرا زايدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب الامر
بذاتها م والوجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج فانفصال الوجود الخارجي عن المعلومات
قوله م لا يحتاج الا شيء غير ذاته هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل مع انه ذكر في الحكمة المشرقية
ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب
بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي للتركيب اي الحد المركب من الجنس والفصل ومن الفصول
فلما نفى التركيب بحسب المهية نفى الحد المقتضي له ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما
بالذاتيات او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له لازم لانه
منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم
مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما بالمقارنة فلعدمها واما بالمباينة فلامتناع التعريف بالمباين
وربما نظم تحرير السوال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب
فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لا نم انه صادق على الواجب بانه ليس
بمعنى الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه
موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون معلولا والذاتي لا يكون معللا
~~والذاتية لا يكون معللة~~ بل المعنى ان الجوهر مهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له مهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولئن
سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكنه لا نم انه جنس فان الموجود بالفعل
ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة امر سلبي اليه واليه اشار بقوله اعلم آه
وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول فان قيل الاستدلال
بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا
الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من وجوب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة

انما نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به على ساير الموجودات واما العوام فيثبتون ساير
الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به
على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق والاول اشرف واوثق والله اعلم فطريقنا احكم
في الصنع والابداع الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا والاول هو الصنع والثاني
الابداع قد سبق الى الاوهام العامية ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفاعل
من جهة الحدوث اي خروجه من العدم الى الوجود والاحداث وهو اخراجه من العدم الى
الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت قوله المعنى المشترك
هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث
الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حدوث الوجود عن الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل
اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالآخر والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين
في هذا المقام وانما قال للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لمعناها
وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالات
في اللغة كما سيجيء نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا مناف
لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كانه جعل الايجاد مشتركا بين
معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه
من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم
واكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول محتاج الى اعراض يوجدها
الفاعل فيه فهو وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل الا انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا
ق وقد يقولون والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء فهو انا لا نم ان البناء فاعل
للبناء بل البناء يحدث حركة قسرية في الاحجار والآلات ويحركها باعتبار تلك الحركة
الى مواضع معينة فيحصل اوضاع واشكال على الترتيب الذي يضعها بعضها فوق بعض

وتلك

وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء فالبناء سبب لحركات الآلات والحركات معدات
لحصول المبنى فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية فانا لا نم لزوم
تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك
بل التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده
بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة
في المرآة ما دام ذو الصورة على المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لا نم انه لو كان
محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم ان
بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود الواجب بالغير وبه يندفع الشبهة بالالتفات الى
واجب الوجود بالذات يجب علينا ان نحلل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول
بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب
وابطال ما سبق الى اوهام الجمهور فقال اذا كان شيء ما بعد ما لم يكن وجد بسبب فذلك
الموجود بالغير بعد العدم تسميه مفعولا سواء كان هذا معناه او اقتضت بحسبه حتى يكون المفعول
اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساواة ليس التلازم معتبر في الصدق اذ
ليس هنا الا معنى واحد بل المساواة في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول
يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اراد ان يعبر
عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ فسهل اختصاره واذ قد سماه بالمفعول
وكان المتكلمون يزيدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار
حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلهذا
استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق واعم لما كان المفعول في زعم قومه اعم
من المحدث في زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه الاخص فربما يظن انه جرى على
ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا ابين في مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط

والمحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل
بتوسط شيء او بلا واسطة اما ان يكون من الفاعل ابتداء او لا فان كانت الصادر من الفاعل
فهو المحدث بالتولد كالجسد يحدث الحركة بتوسط الاعتماد والذي هو منه ابتداء ان
لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة
من جهة وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل وتقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى
هي اشتماله على وسط من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار
لا بد فيه الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك واستعمال المحدث على انه مساو للمفعول
الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث
والمحدث بل المفعول والفاعل اقول ليس هذا البحث خاصا باللغة دون لغة
قيل كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار
او بالطبع او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الابحاث لغويا ليس من شان الحكيم
وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ
اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول لهذا جمع بين الالفاظ الثلثة
مع اختلاف دلالاتها في اللغة فان الصنع والايجاد يدلان في اللغة على شعور
واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينهما لانه اول عليه
واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بارادة
فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف لما ذكر انه اصطلح ههنا حقق البحث في
مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو والثاني في جهة التعلق اما في المقام
الاول فهو انه اذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شك ان هناك وجودا
بعد عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم سمي فعلا او لم يسم
فلا نغير في ذلك الغرض فهناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم

فالمتعلق

فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا
بعد عدم لانه وصف يعرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث
او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اي شيء
هو اهو عدم سابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل
اهو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذه الفصل
محمل ومحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرنا واما البحث
عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له وربما الحدوث هو كون الوجود
بعد العدم لانه مفتقر الى الوجود الخ فيقال له ان كلام الشيخ محمل فغير مستقيم بل صريح
في الامر الاول ولئن ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة افادها
غير متعلقة بما في الكتاب تكلم واشارة هذا البحث في المقام الثاني وهو
ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة متعلق هل يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات
او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم
لان غير الواجب اذا نظر الى مفهومه اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم
لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق
بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلانه وجوده اذا
لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات
وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس واجبا بالذات
وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع المفصل
فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه
مسبوقا بالعدم رتب عليها عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائما ابطالا لما ظنه
الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من مسبوق

بحسب الذهن و

بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نم
ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بان العموم
بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نم ان الواجب بالغير اعم مطلقا
من المسبوق بالعدم لا يقتضي ان يكون فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا
بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون
مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق
بالعدم شي لحق العدم وذلك الشي يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب ان الدليل
من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي خصوصيته بحسب
المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نم ان المحمول على امرين بينهما
عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص
فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان النطق
ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس ذاتيا للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك
فعليه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص لذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ليس
بتمام لانا لا نم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق لغير الاخص بالذات غاية ما في الباب
انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم
واعترض الفاضل الشارح على الامام بان الشيخ تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة اما
انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه بين في الفصل السالف في ان المتعلق بالفاعل وجود الشي
ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم فيما المحتاج اليه فلان محل
النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني هو ان
الدايم يصلح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكما ذهبوا الى ان العالم ازلي
وازليته لا تنافي افتقاره الى الباري تع والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى

عن الفاعل

عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل واذا افتقروا في الازلي قالوا الدايم الذي
هو ازلي وابدي اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صادر
على المطلوب لان قوله مفهوم كونه غير واجب بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما
واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدايم
يمكن ان يكون واجبا بالغير متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله لو فرضنا ان المسبوق بالعدم
واجبا لذاته لم يفتقر الى الغير هو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث
ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان هناك الامكان
اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا تقع الحاجة وان حصل الامكان فان ادعى ان احتياج الممكن
الى المؤثر ظاهر سواء كان دايما او لم يكن فما هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول المبحث
الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية برهانية فما ذكر في البيان ليس الا اعادة
الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث
حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين خطاهم وذلك لانه
لو كان المفعول ليس بواجب لذاته في شي من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته
في شي من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل
دايما كفى ببيان خطاهم لكنه سلك طريقا آخر وليس بعين الطريق فلا يلزم عليه ان فيه فائدة من
تحقيق علية الامكان وابطال علية الحدوث ووضع المفعول بازاء المحدث وان
اعتبره اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئا
غير المحدث وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل اي شي هو ثم ان تعلقه به على اي جهة
فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا معترفين
معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان
سواء كان متفقا عليه او لا ثم بين ان السبب المتعلق الوجوب بالغير لا الحدوث

حتى يعلم ان المعلول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلب الشيخ في هذا الفصل
الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث
لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل
الا انه ليس مطلب الشيخ ههنا على ان الامام قد حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه
مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق
تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد
فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقد ثبت
اما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء
ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا او لا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل
حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن
المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل وحقق في كلامه
ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول
الى الفاعل في ساير اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث
الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه
متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود
وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل عندهم هو المخرج من العدم الى الوجود وهو المتعلق
بالفاعل عندهم لان الفاعل عندهم هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج
من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدوم محال بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه
فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا
نعم يفهم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم
وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط لا ان المتعلق هو الحدوث لكنا طعنه والحدوث

في محل النزاع

في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول المتعلق
هو الحدوث فسبب التعلق عنده اي شيء هو هل حدوث او غيره فليس هذا الكلام الا تشويشا
وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث يناقض قد مر من الاصطلاح على ان المفعول هو
الحادث فقط واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فاما لم يتكلم
لان هذا البحث ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في ساير
اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث
والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه في اخر الفصل وان فرضنا ان
علة الاحتياج الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا يتعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول قد ذكر
اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى
لسبب التعلق الا علة الحاجة فكيف لم يبحث الشيخ عن علة الحاجة مثبتا لها فلو لم يكن مفيدا
لكان اشتغاله بما لا يعنيه فلك واما قوله لم يبين ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه بين
ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان
واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلب اصلا وانما
قال الذي ذكره ليس بيانا بل هو مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا
عن المصادرة واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق
منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي فان الامام
لا خلاف في ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم
بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة
والمعلول الازلي لا بهذا الدليل انهم لان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر
بل بالدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا
لفاعل مختار فالفريقان اتفقا على ان الازلي يستحيل مكن ان يكون مستندا الى المؤ

ويمتنع ان يكون مستندا الى القادر ومن يقول انه فاعل مختار ويمتنع ان يكون مستندا الى الموجب
ومن يقول الدائم هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر تقالت لا ما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق
والى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم
على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهذا اختلاف لفظي تصرفا عن محل الخلاف
في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة مثلا زمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث لاستحال
ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر
لوجود العلة ولكنه بحث لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان
علتها الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان
فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة
خلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان
او الحدوث مما لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره واما كلام الشيخ فحاصله ان الامام نقل
في دفع الخلاف بين الفريقين قضايا ثلثة نقلا غير مطابق احدها ان المتكلمين جوزوا استناد
الازلي الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه فهذا النقل عنهم
بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في ساير كتبهم بل الامر بالعكس
وثانيها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضا كذب لما ذكرنا وثالثها ان الحكماء
يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم الا ان الله تعالى قادر مختار
مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل وان
ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية الفعل واقع
دائما بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام الفاعلية وهذا بحث ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما
طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية واخرى يبحثون
عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن الواجب الوجود

بان اثاره

بان اثاره ازليه فيكون من الابحاث الالهية وفي البحث الطبيعي نظر يريد بيان ان كل
حادث مسبوق بوجود غير قار الذات والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن
فيكون له قبل ضرورة ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحادث
ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم
وانه محال فالقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل ببعد ولا ذات الفاعل
لانه يكون بعد او معا فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة تنتهي نهايتها على وقبل م
بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة
وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة
قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار الذات وهو الزمان
والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث
او مطلق العدم فان اريد المعدم المقيد فلا نم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغايته ما في الباب
ان القبل لا يكون مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد الذي يتعقبه الحادث
الثاني النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد
فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو
قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طار وذلك ازلي زائل
وفرق بين الطاري والزائل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل
وجوده بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان
القبل امر مغاير لكن لا نم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث قلنا
معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا تجدد فيه ولا تصرم فلا يكون في القبل
تجدد ولا تصرم فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه غير قار الذات لكن لم لا يجوز ان يكون
القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان الترديد في القبل

بالذات فانه لا بد منه اذ معروض القبلية ان عرضه القبلية بالذات فذاك والا عرضه
القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه ننقل الكلام وليست
القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا لذاته فكما يحصل القبلية اذا انعدم هذا
فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية فلا بد من معروض القبلية
بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية ومعروض
القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا
لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما وعروض القبلية
للعدم لا ينافيه فان يكون معروض القبلية بالذات مغاير الجواز ان يكون عروض القبلية للعدم
بواسطة ذلك المعروض حتى انما يستند للنا على وجود ذلك المعروض تعروض القبلية للعدم
واذ ثبت ان معروض القبلية امر مغاير له فهو غير قار بل هو متجدد متصرم لان ذلك القبل
ممتد الى الازل وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سنين يكون
قبل قبلية من سنة فهناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة ولكن ربما يمنع ذلك
في بادي النظر فلنفرض الحركة بطريق التمثيل حتى تتبين ذلك والا لم يكن في الاستناد
اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول
وازيد منه الى موسى فيكون مقدارا والحاصل ان معروض القبلية بالذات جوهر احدها
انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم وتقابل قبل زيد الى عمرو
مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا انظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضناها
فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبلية الى ربع الحركة ثم الى نصفها
ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع مقابل كل جزء يفرض منه قبل بالقياس
الى آخر بعد بالعكس الى آخر الثالثة انه يقبل التقدير والقبل بالذات ثم لاحتماله
التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائه في الوجود

فهو الزمان

فهو الزمان ولا يقال انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها اذ لا يقال
حركة طويلة بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات
لا يكون الا بحيث يكون تغير لا يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه
بل من حيث عدم الاستقرار بقي ان يقال لما كان هذا الامتداد لا تجتمع اجزاؤه في الوجود فكيف
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون الزمان موجودا فنقول
هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض
فيه اجزاء لا تجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض فلا يكون الامتداد في العقل
كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره
وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لا جزء له
لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض
انقسامه يكون اجزاؤه لا تجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي
ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك انا ندرك بالعقل امتدادا الى الازل ونحكم على آحاد
ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك
على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه وهذا هو التحقيق
في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بدقيق التامل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج
هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان
شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة تفعل بسيلانها الخط وعند هذا
ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شيء متجدد ومتصرم ان اراد به انه متجدد ومتصرم
في الخارج ولا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزء الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل
على الاجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك شيء في القباحة في ذاته وان اراد
انه متجدد ومتصرم في العقل فهو بط اما اولا فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج

واما ثانيا فلان المتقدم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان لا بد ان يكون معروضهما معا في العقل فلا يمكن التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم فالجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدراكين احدهما ان المقدمتين القائلتين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لها في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار الذات وذلك ظاهر نعم يمكن ان يقال ان ايرادهما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل او هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن بعديه بالعكس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا يكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك البعد القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان فلما كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة قوله واعلم ان الزمان ظاهر الانية اراد ان يبين انه لم يسم هذا الفصل الآخر بالاشارة فقال لان الزمان ظاهر الانية خفي المهية اما انه خفي المهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان سائر الناس يحكمون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر الانية

بالتنبيه الفصل الاول

وهو المطلق

وهو المطلق من الفصل فما هو ظاهر الانية ليس بمطلق من الفصل وما هو المطلق من الفصل ليس بظاهر الانية فالانسب التعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر لان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا ما كان فيه وزمانا آخر كان فيه فان لفظه كان مشعرة بالزمان على ما يصرح الامام في اعتراضه بعد ثم لا امكان ان يقال كان حصل معدوما او كان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج الى التنبيه اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وههنا غلطه الجلال تحصل

واعلم انه انما نبه ههنا مهد مقدمتين ليستعين بهما في دفع شبهة الامام لم قدمه الا وهي ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اي الذاتيتين فان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فان الشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتقدم المتجدد ذاته فلان على داسائل وقال المتقدم اما ان يكون نفس المتجدد وهو مع او غيره وح يختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا الجواب بان التصرم والتجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وقوله

فلنعدم

ولا يصح تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصور مهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظن ان يصح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكنه وقع الاستدلال بهما ولا يصح التعريف بهما فلا يقال الزمان ماله بالذات القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا ثم الاشكال وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التمييز بانهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لا بد في التعريف من قيد المميز لكن المعية تقيم في مقابلة اقسام القبلية والبعدية وليس منها الا الزمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية

الذهنين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان
فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المط اجاب بان الزمان لما كان
معروف الانية لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح
ما فيه خفاء ببسط عبارات والكشف عن حجابات هي مناط الحكم فاخذ المط فيه لا ينافي
ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الاول بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان
متفاوتات ورانه بهذا البحث الى احتمال في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية
الزمانيتين لا تنافيان لان القبل لا يكون قبلا الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما
ليسا بموجودين في الخارج لان وجودهما متوقف على وجود الجزئين من الزمان معا
وهو مستحيل وجود القبلية والبعدية يمكن ثبوتهما للشيء في العقل بل على وجود معروضهما
كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معه
وبهما سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران
اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا
الكلام ينافي اوله اجيب بوجهين احدهما انه ثبت ان معروض القبلية متجدد ومتصرم
ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج وغرض الكلام في
دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم
ويمكن ان يجاب عنه بان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان
لا يجتمعان لا بد ان يتصرم احدهما ويتجدد الاخرى فيدل ذلك على وجود المعروض في الخارج
وثانيهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك
لاجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية وللآخر البعدية او في الخارج فلا بد
من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان
لا في الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب

يستدعي

لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا يلحقان الا لاجزاء الزمان حتى
يكون كل جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمعروضاهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة
في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتشافع الآنات فح لا يلزم من ثبوت
القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بها على وجود الزمان اذا
عرف هذا عرف اندفاع الجوابين والحاصل ان [illegible] معروض القبلية والبعدية على ما عرضنا
به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدل على وجود معروضهما او يقال معروض
القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتمال الزمان
على الاجزاء بالفعل وانه مح والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود
معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا
هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المعقولة لا الموجود في الخارج اي
ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر
الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب العروض مجازا والى هذا المعنى اشار في
فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي
لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في المقدم بعينه اما الفعل القبلية فليس هو من
الموجودات حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتباران
احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان بحسب الذات وح لا يكون في زمان آخر والثاني من
حيث ذاتها فهي موجودة في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون له
قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات ليست بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله
ولا نهاية لطيفة وهي ان المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال فيبين بقوله ولا
نهاية ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية متناهية وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب
السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار

امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة   ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم
لو اتصف بالقبلية اي انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية
فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر
اعتباري فيصح ثبوتها للعدم لا للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافي ما ذكر
من ان معروض القبلية ليس هو العدم نقول المراد ثمة معروض القبلية بالذات كما بينا
واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسولة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام
ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بها
امرا موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف
بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا
لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج
الا انها متعلقة بامر خارجي قد يدل على وجوده كما مر مرارا   ثم انه اشتغل بالمعارضة
هذا النقض اجمالا وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدماته والا
لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الآخر وليست
هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معا فان لم يحصل
هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير   نعم
بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم انه قد يمكن ان يفرق بين
تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بوجهين
الاول ان الزمان متقض لذاته بمعنى ان ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها ان يكون بعض
اجزائها قبل البعض فاستغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر
واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متاخرا وبالعكس فلا جرم
لم يمكن كونها قبلا وبعدا بالنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا الفرق

من وجهين

من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية
في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متاخرا لذاته اذ الاشياء
المتساوية في الماهية يجب ان يكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية
لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من
آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاؤه المفروضة
بعضها متقدما وبعضها متاخرا لا لانه غير قار الذات والمقدر ان التقدم والتاخر [illegible]
يستلزم اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان موجودا مشتملا
على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا
وثانيهما انا سلمنا ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكن تحصيل منه ان المتقدم
الذي لا يجامع المتاخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتاخر والمتقدم فلم لا يجوز
ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك
الا باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتاخر الفرق الثاني انا لما اعتقدنا ان كل جزء من
اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية اذ المعنى بكون
اليوم متاخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل
اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء حتى يكون معنى تاخره
انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلما كفى في حصول القبلية والبعدية في اجزاء
الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان
لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان الى زمان آخر ويفتقران في الحوادث اليه
فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد
معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث
لانه بعد ان سلم ان معناه يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر

فلا وإن بني كما ذكره الامام لانم ان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ان اليوم لم يوجد
مع امس و الا لكان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد
حين كان امس ولفظ كان مشعرة في زمان ماضي فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم
يوجد مع امس لكن المعية اضافة والاضافة متاخرة عن المضافين فلا يكون المعية بنفس اليوم
او بنفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد فيه امس فيكون للزمان
زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان آخر والجواب
تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي ان الموجود الغير القار الذات لا شك ان اجزاءه
لا تجتمع في الوجود معا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء
وتاخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض
له اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متاخر وامس متقدم لا يتوقف
على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم وامس بل بمجرد تصورهما كما في ذلك ومنه ما يحكم العقل
بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء كالحركة فان كل جزء يفرض منها
يعقل متقدما ومتاخرا وانما يحكم العقل بتقدمه او تاخره بواسطة وقوعه في زمان
متقدم او متاخر اذا تمهد هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات
لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتاخر بعضها ليسا
امرين موجودين عارضين لها بسببهما صار بعضها متقدما والبعض متاخرا كالسواد والبياض
العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان
لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية
امران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة
للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزائه وتاخر
بعضها بل في انقسام بعض الاجزاء متقدم والبعض متاخرا الى تصور غير حقيقة الزمان

بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر البعض بل
انما يتصور متقدما ومتاخرا بالوقوع في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا ينقطع السؤال الا عند الوصول
الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا لان الحادث وقع
في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة لانها كانت امس
وهذه كانت اليوم فوقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان
الحادثة استحالة ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان
اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر وليس كذلك بل ليس
معنى عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتاخر البعض بمجرد تصور
الاجزاء لعدم الاستقرار وكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار
في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثاني
لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان
اما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي المعنى هو نفس القبل والبعد واما في غيرها
فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين
للزمان فان معية الحركة للزمان هي مثل الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان
هي كون احدهما عين الآخر اي كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان
خارج عن المعين بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان
في زمان … بيان مهية الزمان قد علمت ان حصول كل حادث امرا متجددا
منصرما والتجدد والتصرم لا يعقلان من غير تغير والتغير ههنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو
الحركة لا بد لها من متحرك فالزمان متعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو
حادث وكل حادث فقبله زمان فكل زمان فقبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى
اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركات المستديرة

وبحصل المعدير لما عرفت ان في عرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من الفعل من صفو الحركة اقرب والنقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد وهو كمية للحركة لا من جهة المسافة والحركة ما يقبل الزيادة والنقصان لذاتها لا للمسافة او الزمان فانا لو فرضنا حركتين احديهما في مسافة والاخرى في فرسخين ولا ننظر الى المسافة والزمان لا نعلم طول احديهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانها لم ينطبق عليها الحركة ولم الصفة المسافة تصف الحركة الا كل المسافة فيعرض لها الكمية بحسب المسافة ولسنا نقول ان للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة دائما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم واما من جهة الزمان فلانه لم ينطبق على الحركة جزان الحركة في نصفها الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية للحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتاخر اللذان يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم ومتاخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة المسافة فالزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان قوله قال الشيخ في الشفاء التقدم والتاخر في الحركة تابعان اما للتقدم والتاخر في المسافة او للتقدم والتاخر في الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر انقسم الحركة بحسب ذلك الانقسام الى متقدم ومتاخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك الا انه جزان المتقدم من الحركة هو ما حصل المتقدم من المسافة او الزمان والمتاخر من الحركة ما حصل في المتاخر من المسافة او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة يجتمعان يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية من جهة انهما اي التقدم والتاخر للحركة لا من جهة انهما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان ويكون ان اي يكون المتقدم والمتاخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء الحركة

جزان الحركة

المسافة ثم

فالزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان معا صح

176

جزان الحركة اذا الجزات فيها كانت الحركة ان عدد المتقدم والمتاخر اكثر وان كانت اقل كان العدد بينهما اقل فعدد الاجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا انقسمت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ انما ههنا الزمان بالتقدم والتاخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتاخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفاء يريد بيان ان كل حادث مسبوق بموضوع او مادة الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة لعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه والقدرة ايضا الوجود امر للشيء بعينه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا تقول يجري ان الامكان امر اضافي وهو ثابت للشيء بانه امر للشيء نفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وح اما ان يكون جوهرا لا في موضوع او عرضا في موضوع والاول باطل لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون جوهرا فهو اذن عرض موجود في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بالامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود ومادة موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفت من البين لتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه او وردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكان سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان

ع ف م

الاستعدادي واما الامكان الذاتي فان كان الاول فلا نم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود لان كل حادث قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نم الحصر وهو ظاهر وان كان الذاتي فلا نم احتياجه الى محل غير الممكن بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن
اجاب بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ما ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد الامكان
الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود
اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا
آخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان يوجد
شيئا آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما ان الجسم يمكن ان يكون ابيض
لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الابيض وهو وجود الجسم بالعرض لانه يكون الجسم شيئا
آخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد في البياض وليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا
آخر هو ابيض في العرض من قوله فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته
موجودا آخر المتغير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متغايرتين الكتفي فان احدهما ان الوجود
بالعرض هو ان يوجد لشيء آخر وثانيهما ان يوجد شيئا آخر ولا شك انه متى وجد شيء لشيء
يصير بحسب وجوده له شيئا آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان
فيه بالقياس الى وجود الهواء للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض وكما يقال المادة
يمكن ان يكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فالامكان بالقياس الى وجود الصورة
للمادة الذي هو وجود للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه فهذا الامكان شيء يتعدى
شيئا آخر حتى يمكن ان يوجد له شيء آخر وهو موضوع يوجد معها هذا في الامكان بالقياس
الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره
او مع غيره او بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان
بحيث متى يوجد كان قائما بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا لم يكن قبل حدوثه

ممكنا

ممكن ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه
قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير فوجود
ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده
وهو موضوعه وقوله يكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء
واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس بحامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل
وجوده وان كانت بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بغيره امتنع ان يكون حادثا اذ
لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض والا لكان له موضوع فيكون الممكن
مسبوقا بموضوع متعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع من الموضوعات
فيلزم ان يكون الشيء المسلم امكان وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف فلا شيء من المضاف
بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا ازليا فقد ظهر ان امكان وجود الحادث
اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجوده لشيء او امكان وجوده بالعرض وهو بالذات
وهو امكان وجوده في شيء او مع شيء واياما كان فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل
الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان حدوثهما
هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها
في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلقة بما يصلح ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع
هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت بادنى تامل تعلم ان القسم
الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه
الامكانات التي هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد
لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالقياس
الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة
اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف ولا يكون

امكنا ما ذاتيا اجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد
من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه والاعتبار ان احدهما من حيث
تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن للعدم يسمى قوة ويختلف قربا وبعدا ويمكن
زوال الامكان على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك ان ذلك
لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي
انه يختلف من حيث تعلقه به ذاتيا بها من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم
لماهية الممكن • بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان
عدم الاختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه
بقي على الاستدلال منع وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود
لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج
وهو ممنوع وجوابه لما ثبت ان هذه الامكانات هو امكان وجود الشيء في شيء فلا يكون
الا ان يكون موجودا في الخارج اما اذا كان موجودا فظ واما اذا لم يكن موجودا
فانه يتعلق بالامر الخارجي من حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث
التقدم والتأخر وهذا الجواب وان كان صدر ان رجع اليه في دفع اشكالات
الامام لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث
له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد
الا في شيء ومع شيء وبيانه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول
المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد كذلك من غير
تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته
وانما يمكن وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان حادثا والا امكن وجوده قبل حدوثه
لكنه متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا

لايمتنع

لا يمتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هف
واذا ثبت كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء
او معه وهو المطلوب لانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا
قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على
الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد بالغير ويقوم به فالاولى
في الاستدلال ان يثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون امرا موجودا
فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هف وفيه نظر
لانا نقول لا نسلم ان امكان الوجود لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك
لو لزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو ممنوع فان العمى ليس بموجود في الخارج
وزيد اعمى في الخارج والاولى ان يستدل على المطلوب بان الاستعداد بان نقول لا شك
في امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدأ اولا فان كان كافيا
يلزم قدم الحادث وهو ممتنع وان لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان
يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف
على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجود
هذه الشرائط الغير المتناهية وهو ممتنع والا لزم التسلسل في امور موجودة مرتبة او على عدمها
فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا ممتنع والا لزم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون
معدا الا انا لا نعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحياز
فانه لا بد من سكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى ان الكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط
والا لزم كون الجسم في المكانين معا وهو ممتنع بل بمعنى انه يحصل في الوسط وينعدم كونه فيه
حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط المعدة كلما تنازل تقرب وجود الحادث لا الى نهاية
فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة•

فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة بالحادث لانه ليس موجودا بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود
اما ان يكون له تعلق بهذا الحادث اولا والثاني ظاهر البطلان فتعين الاول وهو الذي
يسمى مادة فتلك الحالة المقربة انما هي استعدادية وقال بعض العلماء تزول الاستعدادات
عند حصول الموجودات فان الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول
وهذا مثل النطفة فانها اذا حصل لها استعداد ان تكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفية
فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية بناء على ان افاضة
الصور بحسب الاستعداد وعند حصول استعداد صورة العلقية فاضت عليها صورتها وكان
استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغية زال عنها هذا الاستعداد وفاض
عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت انهم قالوا كل صورة
سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة ما لم تتصور بصور عديدة في الاطوار لم تتصور بالصورة
الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد اللاحقة فاذا انتفت يجب
انتفاء استعداد اللاحقة بالاتفاق ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا
حصلت الصورة السابقة وتوارد عليها الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى
حالة هي استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل كان في
الاستعداد اولا فان لم يكن دخل اصلا لم تكن معدة وان كان لها دخل يلزم انتفاءه بانتفائها
والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة
للمعلول الى افاضة العلة فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة
فهي منتفية عند الحدوث لما تحقق وممن حقق هذا المعنى من يقول ان للمعد عدمين عدم سابق
وعدم لاحق كما ان لزيد مثلا عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا انتفى المعلول
يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لا يجتمع مع المشروط
وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقيق الاعداد تقريب تأثير العلة الى المعلول

والاعداد

والاعداد بالفارسية آماده كردانيدن يعني ماده را از جهت تأثير موثر آماده ميكردانيد
ولا شك ان المعد يقرب الى الوجود فان امس يقرب اليوم فلو لم يوجد الامس لم يوجد اليوم
فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار
المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة الاقدام لكنها لا تبقى مع المعلول
حتى اذا وجد المعلول انتفت الكيفية الاستعدادية ظهر منه ان قول الفاضل الشارح
قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده
نفي محض اولا وايا ما كان فما ذكرتموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظ واما اذا كان
فلانه يصح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة
واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم
يستدعي محكوما عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور
للقادر ومتميز عن غيره عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز
عن الممكن مع انه نفي صرف وهو نقض اجمالي لها الامام في تسميته معارضة وجوابه ان الحكم
على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان
والامتناع فصحيح ومنشأ الخبط ههنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول
ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه كذلك في العقل فممنوع
وان اردتم انه كذلك في الخارج فمسلم ولكن لا نسلم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان ح وهو ظ
ثم قال سلمنا فلم قلتم بان الامكان امر موجود ومما يدل على انه ليس بموجود وجوه احدها انه
لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان الامكان الحادث
امر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشيء
خارجي وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء
الخارجي كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجود ثابت

فيحصل الحادث قبل وجوده اما نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بانه ممكن او بغيره

واذا لم يكن ممكن محكوم عليه

خارجيه يستدعي وجود معروضا بها وقوله هو امكان بل امكان وجود في الخارج مستدرك
بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام هنا ان الامكان من حيث تعلقه بشي خارجي ليس بموجود
هو امكان ومن البين انه لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان ا
وجوده في الخارج وهذا ماخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل قاض بوجود الامكان في الخارج
بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن
هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشي الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشي مطلقا
كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتباري
في نفسه شي من الاشياء قايم بالعقل وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في
موجود خارجي هو العقل فاذا اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان آخر
لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار وما يقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد
الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والا فحصولها في العقل جهل لانا نقول لا نم انها ان
لم تطابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها
صور لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات في الخارج
اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها في العقل
والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها احكامها
وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اي من حيث انها اشياء
وموجودات في العقل من شانها ان يحكم عليها بشي ويوصف بشي والحاصل ان الامور الاعتبارية
لها حيثيتان من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان يوصف
والتي بهذه الحيثية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج ولهذا قيل ان قوله
واحكام الموجودات الخ زايد لا دخل له في جواب السوال بل هو من سقط الكلام فان الامور
الاعتبارية حينئذ يوجد اما ان يكون موجودة في الخارج او في العقل وايا ما كان يلزم

الحكم

الحكم بكونه موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج
فالموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذا شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن له ادنى
مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود
بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكانه يتصور
الخارج مكانا للعقل والعقل مكانا للامر الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان
آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين ومن التعجب ان يكون شيئا موجودا في الخارج باعتبار
معدوما باعتبار نعم الزناد ربما يكبو والجواد قد يعرض بعدو وثانيهما ان الامكان
لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث قبل وجوده او في غيره وجوابه ان قد تبين ان
امكان الحادث هو امكان شي في شي فله اعتباران احدهما انه تحقق في ذلك الشي وثانيهما انه
امكان شي فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذات الشي حاصل فيه وبالاعتبار الثاني اضافة
الى الشي بالعكس اي وجوده فكونه نعتا للشي بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاعتبار
الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الا بعد
ثبوت الماهية والوجود والجواب المتضايفين المتقابلين الا في العقل لكنهما متعلقان بامر
خارجي فيكون موضوعه موجودا في الخارج كما تقدم في بحث العدم واعلم ان هذه الاجوبة
كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلايل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه
امر اعتباري فلا يصح الجواب اللهم الا ان يوجه الاسولة بان يقال لو كان الامكان
معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة والتالي باطل فح
يمكن الجواب بمنع الملازمة ويكفي ان يقال في المنع ان يقال ان الامكان وان كان
معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعي اياه ويستغنى عن ذلك
الاطناب لكن الامام لم يورد الاسولة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث
قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثاني باطل لانه

فلزم عدم الوجود على الامكان
وجوابه ان الامكان لكونه اعتباريا
لا يستدعي كهص صح

لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان المعرفة والامتياز بين الامور العدمية لا يحصل الا عند
اختصاص كل منهما بخاصية بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا
وهو ممتنع بعين ان الامكان امرا ثبوتيا فاما ان يكون جوهرا وهو ممتنع لان الامكان حالة اضافية
فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدح في
امكان الحادث قبل وجوده لا نسلم ان الامكان امر وجودي بل عدمي لا وجه الثلث المذكورة
ثم ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان العدمي منقوض بالامتناع للفرق
بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض المقدمات
عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي
عدم السبب والشرط هذا تحصيل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لا توجيه
لاجوبة الشارح عن هذا الكلام … ان الامام خالف ترتيب البحث في تقديم المعارضة
على النقض وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو … على امكان الوجود موضوعا موجودا
لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه
فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق
بالغير نسبة في وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بماهيته بالفعل
الا وجوده فان كميت الماهية كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان
كاضافة الى المضاف اليه   اما الصغرى فلان الاولية ان حصلت فلا يخلو اما ان
يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول ظ لان الكلام
في حدوث تلك الاولية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في امور المترتبة
الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان الترجيح اما على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقا
عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث
قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها

في الوقتين

في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يفتقر الى المادة كما في الامكان
اجاب بان الوجوب متحقق فضلا على الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق كما انه ملحوق بوجوب
وذلك لانه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والا لزم التخصيص بلا مخصص او تاثيره
ح بنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجيء له زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يجيء
بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على
عدمها لا مطلقا والا لزم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة
ففي هذا الكلام اشارة الى انه دافعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما المعارضة
فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه على عدمها اللاحق
لا مطلقا ونقول ايضا … وجود الحادث اولا اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان
استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم المعارضة
في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يتغير او … لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيدا
واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان التاخر مقول بالاشتراك على خمسة
معان والذي يضبطها ان المتاخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه
فان لم يجامعه فهو التاخر في الزمان فان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار
المعتبر واخذ الاخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التاخر بالرتبة او التاخر
بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجلس او غيره كما في الاجناس مع الانواع اذا
اخذ من طرف النوع او اخذ من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتاخر
اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التاخر بالشرف او يحتاج وهو التاخر بالذات
فاما ان يكون المتقدم علة تامة للمتاخر وهو التاخر بالعلية او لا وهو التاخر بالطبع
وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات
فيكون كل من التاخر بالطبع والتاخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص

والمتقدم والمتاخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندي ان العلة
التامة ليست معتبرة في التاخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه
انه اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما وجد لغيره عنه هو العلية الفاعلية وفي مثاله
حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد
وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا يعكس المتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع وقد
اطلق اسم التاخر بالذات في بيان الحدوث الذاتي على التاخر بالطبع حيث جعل ما بالذات
المتقدم بالذات على ما بالغير ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان
وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور وعليه يدل على ما نقله المورد
وايضا الضمير في بينه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكن تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط
بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اي وجه
يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن اخر
فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الاخر وباقي الكلام لا طائل تحته وهذا ايراد المثال للتقدم
الذاتي المناسب ان كان ايراد المثال للتاخر الذاتي اما اولا فلان الكلام في اقسام التاخر فقد أن
واما ثانيا فلمطابقة قوله فهذه بعدية بالذات وحمل الشارح الوجود لا يصل على الكلام
اي كلام الشيخ هنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهو ان الشيء اذا كان
علة لاخر استحال ان يحصل وصول الوجود الى المعلول الا بعد وصوله اليها ومروره عليها
واما الثانية فلانه يقال حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك وذلك يدل على
التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود يمر بالعلة ويصل الى المعلول كلام مجازي
فان اراد به ان العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا اخر
فلا بد من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا لا نعلم انهم تصوروا
من ذلك

من ذلك التاثير او غيره وجواب الشارح ط وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له
بحسب ذاته ترتيب هذه المقدمات ان يقال العدم او اللاوجود حال للممكن بحسب الذات
والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده مسبوقا
بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثلاث مقدمات اما ان العدم
او اللاوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان
قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج مع وجود علته او لا مع وجود علته فان
لم يكن مع وجود العلة في الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع وجود علته
فالممكن بدون الغير في الخارج معدوم يستحق العدم وان قيس الى العقل فاما ان يعتبر مع وجود العلة
او يعتبر مع عدم علته او لا يعتبر مع شيء منهما فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا
ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما لكان
مع اعتبار عدمها فالحال الذي للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود ولا
نعني بالحال الذاتي الا ما يكون للشيء بلا غير فان قلت لا نسلم ان الممكن لو لم يعتبره العقل
مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبر
العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا فنقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما
عند العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته
فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود العلة الممكن وعدمه وقد
اشار الشارح الى هذا في اخر الفصل بقوله وتقدير النتيجة ان تجرد ذلك الماهية عن اعتبار الوجود
يكون لها قبل وجودها بالذات فقيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود في
نفس الامر واما ان الوجود حال للممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات اقدم
مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يقتضي رفع
ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس ولا نعني بالتقدم الطبيعي

الا ان المصنف قال الامام لا شك ان الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم
لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات والا لكان ممتنعا لكنا نعم الممكن لا يستحق الوجود لذاته
وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق
العدم والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير
او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق
العدم او اللاوجود بل في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا كان ممتنعا وان
كان المراد اعتبار عدم الغير ان هذا الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود لكن هذا (فسلم م)
الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله ولا يكون الا نفرادا لانفرادا
وجوابه ان الشيخ لم يقل ان الممكن لا يستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد (لو انفرد م)
لاستحق العدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون وجود ليس عطفا على العدم حتى يكون معناه
استحق العدم او اللاوجود ويرد السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو
عطف على قوله استحق العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود
وقد صرح الشيخ بهذا المعنى في قوله والحسب العقل لم يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى احد الامرين
وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق العدم او لا يستحق الوجود واحدهما لازم
لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة
او مع اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير الممكن
وعدم العلة ايضا غيره في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة
وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان باعتبار الخارج فالممكن
لا يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للنقيضين في الخارج لكن عدم العلة
ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان لا يكون مع وجود العلة وهو
في هذه الحالة مستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان ادام

ان الممكن

ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد
انه ليس كذلك الا اعتبار القسمان الاخيران في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فعدم (لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فعدم م)
عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهو
ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين (الوجود م)
لازم وهو المط هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم
اذا لم يكن ذاتيا له لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود
من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فما ذكره الا انه
على ان الحدوث كون وجود الشيء متاخرا عن عدمه آخر ان هذا التاخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان
كان بالذات كان ذاتيا وتاخر الوجود عن لا استحقاق الوجود لا يستلزم تاخره عن العدم
اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه مخالف لما مر وثانيها انه لا يلزم من كون
الشيء بحيث اذا ارتفع ارتفع شيء آخر دون العكس تقدمه عليه فان اللازم اذا كان مساويا للملزوم
متاخرا عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل اذا ارتفع (بلا لو م)
شيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متاخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات
الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في المتقدم بالطبع ان يكون المتقدم
بحيث يحتاج اليه المتاخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله يريد ان يبين على ان المعلول
لا يتخلف عن علته التامة لقائل ان يقول امتناع تخلف المعلول عن علته التامة في قوة وجوب
حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الاول بالاشارة
وعن تلك القضية في ذلك هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف صارت ثمة معبرا عنها (ههنا بتنبيه والا فكيف صارت م)
بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الاول البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا
مجرد الدعوى فلذلك عبر ههنا عنها بالتنبيه وثمة بالاشارة والمنسوب اليه اما ادمي النسبة امام
الى الادم فيقال ادمي بالقصر والفتح واما الى الادم فيقال ادمي بالكسر والمد وهو خطاء (الادم م)

رد الجمع الى الواحد في السنة   تنبيه واشارة في الفصل حكما ان احدهما ان الممكن لا
يرجح احد طرفيه على الاخر الا لسبب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببيته واجب اي السبب
اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب
حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب اخر
لا الى نهاية والا لا يكون ما فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بسبب
العلة اولى من العدم ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان
امتنع لا صدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية كونه بحيث
يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى وح ان لم يتوقف صدوره
عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الاخر لا لمرجح وانه محال وان
توقف لم يكن العلة تامة هذا خلف ومن فوايد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم
العالم فان جميع الامور المعتبرة في موثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون
والثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر الى موثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين
ان يكون الامور المعتبرة في موثرية الله تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب
الاثر على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والرجح
بلا مرجح وتجويز الاول   مفهوم ان العلة بحيث يجب عنها الخ كون الشيء بحيث يصدر عنه
آخر كونه بحيث يصدر عنه بحسب تعددها تان الحيثيتان ان تقومتا او قوم احدهما يلزم التركيب
والا لزم اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد الصفات
في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج
يستحيل عنه صدور غير الواحد وهذا القدر هو الذي اكتفى به الشيخ في المقرر ولا اشكال عليه   في الخارج
الا انه يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
وجوب آخر في الخارج من حيث يجب عنه بسبب وان اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم انه يستلزم

تغايرهما

تغايرهما في الخارج وهو ظ والجواب ان الموثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر
معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية
لو كانت نفس ذلك الواحد كان في الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد والا امكن ان يحصل
عنه اثر اخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية الى ذلك الاثر وقد عبر الشيخ عنها بالصدور
في الاضافي واشار الى هذا التفصيل في اخر الفصل ونحن ان اصدر نا حركات متعددة
فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقلها ارادة تلك الحركة
فانها حالة خارجية مخصوصة بها فهكذا سائر العلل الفاعلة لا يصدر عنها الاثار الكثيرة
الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى الاخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن
مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدا الاول
اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مسندا اليه بالذات فيعود الكلام فيه وان كان لذاته
وذاته واحد حقيقي فلا يتصور بالذات حصول شيئين فهذا ما لخصه الكلام في هذا المقام   فيه حم
واما تقرير كلام الشيخ فهو ان الحيثيتين ان تقومتا يلزم التركيب وان لزمتا فذلك الواحد
يكون علة لهما لان الملزوم علة للازم وح يكون علية لاحدهما غير علية للاخرى فيلزم التسلسل
او ينتهي الى التركيب ويرد عليه انا لا نم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا
وجوديين وهو ممنوع سلمناه لكن لا نم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم
اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد ان يكون معلولا فنقول حينئذ العلة انما يجب ان يكون العلة
الفاعلة لا في كل علة والمنع الاول مندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ غرض العاقل
وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان المعلل ربما يعوض الكلية في صورة
ويستدل عليه فلا بعد فيه ولا سيما اذا كانت الدعوى واضحة والغرض زيادة الوضوح
وذلك والى اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيء الخ وعلى
هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة ليس

الدلالة على انه تعالى لا بد ان يكون علة لصدور حم
من ان المؤثر لا بد له من خصوصية بالقياس الى اثر معين حم

على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازمه وهذا التقييد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالالتزام
قوله وفي بعض النسخ بزيادة او بالتعريف لهذين الحيثيتان اما ان يكون احدهما مقوما او لا بل يكون كل
منهما خارجا والاول يقتضي التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين وللشارح فيه
ماخذ آخر وهو انه لو كان احدهما مقوما والاخرى خارجا لكان حيثية التقويم غير
حيثية الاستلزام فلا بد ان يكون لحيثية الاستلزام مبدأ فان كان خارجا عاد الكلام فيه
الا ان ينتهي الا انه مقوم فالمراد بذلك اللازم في قوله حيثية استلزامه ذلك اللازم
هو احد الشيئين المعلولين الحاصل بحيثية الاستلزام يلزم منه تركيب اما في ماهية
الشيء لما ذكر ان جميع اقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام
الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان يكونا مقومتين للماهية او للوجود او
بالتوزيع اي الحيثيتين بدل على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود
او فيهما بالتوزيع بان يكون احداهما للماهية وحيثية اخرى للوجود ولسنا نقول ان التركيب اما
في ماهيته او بسبب وجوده بعد كونه شيئا اذا كان شيء في نفسه ينضم اليه الوجود كان
مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفريقه الى اجزاء او الى جزئيات
وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه الحصر ان تعلق التركيب
في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو
التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما
التركيب بعد الوجود فهو التركيب الشيء المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال
التركيب اما ان يحصل بعد الوجود او لا والثاني هو التركيب في الماهية كتركيب
الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء اولا والثاني تركيب
الموجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وجزئيات شيء
واحد اذا فرض كلها المجموع وفي هذا الذي حمل الشارح عليه ان حصول التركيب التوزيعي

غير معقول

غير معقول وان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والا لم يكن جزئيا له بل اجزاء
عارض الفاضل قد علمت ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد
صفاتها كما نص عليه الشارح فقوله بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين قال الامام حمل كلام الشيخ واحد
على ظاهره وحكم بذهابه الى ان تغاير الحيثيتين مفهوما يستدعي تركب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد
عليه نقوضا وهي الدليل المذكور لو صح لزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب ان لم
عنه شيئان كالحجر والشجر فمفهوم سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر فان كان احد المفهومين
مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير عليته للآخر ويعود
الكلام فيه فيتسلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من
اتصافه بالجلوس مثلا غير المفهوم من اتصافه بالقيام آه وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا
فان قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض مندفعة بالمعنيين المذكورين لورودهما عليهما
لا على اصل الدليل وتحرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول يتعدد لاختلاف الحيثيات
والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالعكس لا يكون
غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول الشيء لمقبول غير
قبوله لآخر وكما ان السلب عن الشيء واتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب
تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز ان يتعدد السلب
والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فلما لم يتوقف الا على
شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم
تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا
الصدور لم ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد لانه لو توقف على امرين يكون احدهما لاستحالة تعدد الواجب
فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى المبدأ الواحد هذا غاية توجيه
الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه والموصوف والقابل اذا كان له حيثيات فهناك

الحيثيات اما ان يكون اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور الصادر بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان يكون
خارجية وح يعود الكلام لانها اما ان يكون مقومة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان يكون علية لهذا غير
علية لذلك فيلزم ما مر فالمحذور ما اندفع وان تنزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد
بحسب تعدد الجهات ولكن ملزومه واما انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهلم جرا
فانما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور بعض الصدور المفروض فانا لما فرضنا
صدورا يتركب عن شيء هذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدر والصادر ممكن في صدوره هو بعض
ذلك الصدور فلا تسلسل اصلا او قوله الصدور يطلق على معنيين مسطور فيه الم لان هذا الاطلاق
ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور بغير الاضافي غير معقول والعبارة الصحيحة
ان يقال ههنا شيئان الصدور وخصيصة الصدور وهي الخصوصية التي للعلة بسبب اضافته
على ما اشار اليه بقيل هذا او . واحتجوا على ذلك بانه لو لم يكن كذلك اي لا بد من تجويز تخلف
المعلول عن العلة التامة ومن لم يجوز ذلك يلزم القول بحوادث لا اول لها لان وجود الحوادث
على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث ما والا لزم قدمه فيصدر الحادث
يتوقف على حادث آخر وتقرير الوجه الاول انه لو وجدت الحوادث لا الى اول فاما ان يكون
لها كلية حاصرة اي اما ان يكون كل الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول
باطل لاستحالة انحصار غير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا
وعلى محاذاة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا
فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا
قوله وان لم يكن لها كلية حاصرة لا حرنها معا فانها في حكم ذلك مستدركا لا حاجة اليه
لان ذلك يقتضي قدم الفعل الحكماء يستدلون على قدم فعل الله تعالى بوجهين الاول
من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه
في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم العالم

ولبقيد ما وجه

والتقييد بالاولية لتخرج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل وتقريره انه لا يجوز ان يكون فعله
معدوما ثم يوجد اذ العدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون ههنا ترجيح للفاعل على ايجاده او لا في بعض الاحوال
من ايجاده في بعض او حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض
بل لو كان صدوره واجبا لكان في جميع الاحوال او لا صدوره لكان في جميع الاحوال فيلزم اما دوام
الفعل او عدمه بالمرة وهذا الجهة رد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح
لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرقة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز عن
عدم الحادث المسبوق بالمادة واما توقف الواحد منها قدم على الجواب مقدمة
وهي ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر واحتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف
وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه في معناه الاحتياج والتوقف في العدم اي انهما
معدومان محال ان الحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا
اول الاوقات واول الحوادث فلعلهم فهموا من توقف الحادث على حوادث ما لا نهاية له انه يكون فيما
مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم يبتدئ الحوادث او ينقضي ما لا نهاية له منها ثم
يوجد هذا الحادث فاستبعد الشيخ ذلك فقال قولكم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء
ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو محال ان عنيتم ان هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية
بوجود كل منها في وقت فلا نم انه محال بل هو عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو
ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم
بعدها يوجد هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك
وهو اول المسئلة على ان كل وقت يفرض لا يكون بينه وبين الحادث الآخر الا عدد متناه
ففي جميع هذه الاوقات كذلك اذ لا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد واليه اشار بقوله
بل اي وقت فرضت آه وقول الشيخ فكان وجود الحوادث اليومي في ذلك الوقت
متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له يشتمل على التفصي لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء

من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحوادث اليومي اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اي
وجود الحادث في اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشيء
الثاني من استفساره والعبارة المنقحة ههنا ان يقال انكم بقولكم لو كان قبل كل حادث
حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له ان
وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات متناهية حتى يلزم من الاول
ما لا يوجد فيه حادث فلا نسلم الملازمة وان اردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية
له في اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع مراده التالي
في القدم والحدوث سهل جواب سؤال الامام وهو ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم
والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا الكثرة وكذا
حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث في مسئلة الوحدة فتعليقها بمسئلة الوحدة في قوله بعد
ان الجعل دخل الوجود دونها خال عن التحصيل اجاب بان المراد التعلق في مسئلة التوحيد
بالعكس اي مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب قوله

النمط السادس

لما ترجم هذا النمط بثلثة امور الغايات ومباديها والترتيب فالمناسب ما ذكره الشارح فان الشيخ
في هذا النمط نفى اولا غايات افعال المبادي العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك
وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادي الغايات وهي العقول
ولما كان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ في الدلائل الاخر
على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فقد رتب المباحث في هذا النمط على احسن
هذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول مقصد في هذا النمط ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين في النمط الرابع
من مذاهبهم الا انه غير مختار فلا بد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة
مستكملا بفعله لزم ان يكون مستكملا بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لغاية مستكمل بفعله

واللازم منه

واللازم منه هو ان لا يكون الباري تعالى فاعلا لغاية لا انه لا يكون فاعلا بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين في النمط الرابع من مذاهبهم الا انه
مختار فلا بد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون مستكملا
بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لغاية مستكمل بفعله واللازم منه هو ان لا يكون الباري تعالى فاعلا لغاية
لا انه لا يكون فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه الاول اما توجيه الثاني
فهو انهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات التأثير وجب ان يكون فاعلا
في الازل كان عذر القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته
بخلق العالم في وقته وبابطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر لانهم يحيلون للباري تعالى ارادة متجددة
واما الارادة الازلية فهم قائلون بها كما مر قوله وهذا الكلام ينعكس بنقيض الاول لو كان قضية انما
يكون لو كان قضية لانه تعريف الفقير وتعريف الشيء ليس تصديقا به بل تصوير وتعيين مفهوم فلا يكون القول
المركب من المعرف والمعرف قضية وانما قال ينعكس بنقيضه لان لهما ... الى قول الشيخ
فمن احتاج الى شيء اخر فقير وموضوعه ليس بنقيض لمحمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشيء
خارج عنه وان تقاربا في المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الغني وان كان في قوته
وكلام الشيخ انه انما اعتبر في الغني الاستغناء في الامور الثلثة لانه لو افتقر في شيء منها يلزم ان يكون
فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه كذلك هذا خلف قال الامام لما فسر الغني بانه الذي لا يفتقر في
احد الامور الثلثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها فيخرج كلامه الى انه لو افتقر في
احدها لافتقر في احدها ولا فائدة فيه اجاب الشارح بطريقين الاول انا لا نسلم ان الفقير
هو المفتقر في احدها بل الفقير اعم منه ليتحقق الفقر في الاضافات المحضة وفي الملك وغيرهما
وحمل الاعم على الاخص مفيد ولئن سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لا نم ان حمله على المفتقر في احدها خارج
عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تعريفا بالمعنى المحدود
الى فهم الجمهور ويعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هنا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعي

علا ان فيهما نظرا اما في الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغني فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز
ان يصدق على الغني فلا يلزم الخلف واما في الثاني فلان الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابة
فقد تكرر المعنى الواحد في الخطابة والمحاورة الفصاحة وتفهيما للعامة لكن المقام برهاني يجب
ان لا يستعمل الخطابة فيه ففيما نقله تغيير لعله وقع من اختلاف النسخ الطريق الثاني ان الامام
صدر هذا الفصل بانه في تفسير الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته
الحقيقية ولا شك انه في قوة قضية قايلة بان المحدود هو الحد وهو في قوة قضية قايلة بان
مقابل الحد مقابل المحدود فلو لم يكن في هذه القضية فايدة لم يكن في تعريف الغني ايضا فايدة
ونقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المفتقر الى الغير في شيء من الثلاثة وانه لا فايدة في حمل
هذا المعنى على المفتقر في شيء منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في حمل الفقير عليه فايدة
فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما فحمله عليه يفيده وتعرف معناه
لا فهمه اتم من ... الذي التحسين المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض يستكمل به
وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون ذلك الفعل لاشتماله
على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل له ما هو الاحسن به واولى
لا ما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب الكمال فان قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض عايدا
الى نفسه اما اذا كان عايدا الى غيره فلا اجيب عنه بانه اذا حصل الغرض عايدا الى غيره لم يفعل
الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضا فيعود
الالزام فان قيل يفعل لا لغرض عايد الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه لا يجيب
بان الفعل الحسن في نفسه لا يختار الا على انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه
وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلثة فما ادعى ما نقل عنه ان العلوم العالية للمبدا
الحي في تمام اما بالذات وهو الباري تعالى واما بالعلة وهو ساير المبادي العالية ولا يثبت
ان الفاعل لغرض يستكمل بفعله فالمبدا العالي لا يفعل لغرض بوجه قل او جل واما المبدا الحق

بل انه جار على قانون الخطابة

والا لاستكمل العالي بالسافل

فلا غاية

فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدا لجميع الاشياء ولان الصادر عنه اما ان يكون صدوره
لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره
لذاته فيكون هو ما له الشيء ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية
لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل فهو اذ قد كفى في العلة
يكون غاية بالضرورة فكان هو مبدا الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبدا العالي فهو
وان لم يكن له غاية في الفعل الا ان المبدا الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية
لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ماتحته لا بالنظر الى ما فوقه واما المبدا الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا
والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وانما قال هو كنتيجة لما
قبله لانه ليس هناك قياس في الحكم العام بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة
وفرع من فروعها ولهذا اورد في هذا الفصل بالتذنيب ... وعلى ذلك يكون كل شيء
منه اي على كون كل شيء له يكون كل شيء منه لم يثبت انه الفاعل ... فلما كان الفاعل
بحسب الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن انما يثبت ان الفاعل بحسب الغاية لو ثبت
ان الفاعل لغرض يستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتذنيب لا بالباب
لما كان الفاعل بحسب الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد
في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا محذور لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن
العقلي اقول الاجمال انما يثبت لو كان لفظة ينبغي موضوعة للحسن العقلي والاذن
الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه يستعمل هذا اللفظة في الحسن العقلي او المأذون شرعا
لكن لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهومها اللغوي وهو كونه مطلوبا مرا
فان قيل العلم مما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول
مما يؤثر وان كان حسنا عقلا وكذلك قولنا النكاح مما ينبغي لا يراد به انه مأذون
شرعا وان كان مأذونا شرعا ثم انا لا نم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان

الحسن العقلي مقول على معان كون الشيء صفة كمال وملايما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون
بهذه المعاني كلها اما بالاولين فظ واما بالمعنى الثالث فلان فضايل الاخلاق عندهم
مقتضية للمدح ورذائلها مقتضية للذم ولذا سيصرح بهذا حيث يعد الحسن والقبح في هذه
الفصول العقليين وكانه اعرض عن هذا المنع ههنا التعويل على ما سيصرح به في الخصام مع
ما ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظ وكذلك القول في الدواء المصح هذا جواب
سوال حاصله ان الدواء المصح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن او ازالة
المرض ولا شك ان صحة البدن وازالة المرض مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فيلزم
ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة له
او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية
فان كل فاعل طبيعي يفعل بالعرض ... ذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض
وفيه نظر لانا نعوض ... ان افادة الدواء بالعكس اي الصحة او ازالة المرض ليست
افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة للطبيعة او المضادة للمرض
وهي امر موثر مرغوب فيه فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة في البدن
وتوضيحه ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية حرارة
وهي مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذا المفرح اذا ورد على القلب الضعيف افضى بالذات
تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم
ان لا يكون المبدأ الاول بالعكس اي معلول معلوله جوادا بل لا يكون جوادا الا بالعقل
الاشرف واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد انه يفيده بالحقيقة لا
بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة فاختلال الاعضاء يمكن ان يوجب الموت
بالحقيقة لانه يوجب انتفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات وانتفاء الحرارة
الغريزية توجب الموت والجواب عن حجة النقض بان القصد معتبر في معنى الجود والشيخ

في تعريف

١٨٩

في تعريف الجود الى حيث قال وطلب وقصدي لشيء يعود اليه لم ينف القصد مطلقا بل مقيدا بالعرض
فذلك بالمفهوم على انه مطلق ولولا القصد في الافعال فات الاكتهبه لم يكن له قدرة اصلا وهو مناف
لما سبق وان فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجواد فلا اقل من اعتبار الشعور بما يصدر
عنه في جميع التعريف فان قلت الظاهر ان كل فاعل يفعل او ارادة فهو مستكمل بفعله
اما مستفيد وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله واليه اشار في الفصل
المتقدم بان الشيء اذا احسن به ان يكون عنه غيره فلولم يكن عنه لم يحصل له الاحسن به فهو في ذاته كان
وان كان لدفع نقص فهو مستعيض بفعله لانه مستفيد في مقابلة فعله التخلص من نقص
واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشيء الذي فعل شيئا لولم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فهو متخلص
عن الذم اي مستفيد على ما قرره به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين واعلم
ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر هذا في مواضع اخر منها حيث
قرر الغاية قال اذ لا يكون قصد ونزعة بقصد وارادة في ذلك تبين المقصود من هذه الفصول
ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المط ومن البين ان جميع ذلك ينافي
ما سبق من ان المبدأ فاعل بالاختيار ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلا بالارادة لغرض وهو
لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة لا لغرض فهما قضيتان اشتركتا في الموضوع اي المعضلة
المذكورة في الفصل الثاني قوله فهو مسلوب كمال وانقص فهما راجع الى الذي يفعل شيئا لولم
يفعله لم يكن منه ما يحسن له والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل
شيئا لولم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن
وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فلا تلازم
بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل لا تلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب
ان يكون قبيحا ولا لحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجائز ان لا يحسن الترك
ولا الفعل واما محمول القضيتين فلا خفاء في تغايرهما لكن تغير المتخلص بالمستعيض

بطبعه من غير ارادة صح
او لا دفع النقص فان كان لطلب الكمال صح

فهو لا يفيد بالذات الصحة
او ازالة المرض صح

نعم يمكن ان يقال ان المتخلص من المذمة مستعيض وليس كل مستعيض متخلصا عن المذمة لجواز ان يستفيد في
مقابلة فعله كمالا لا يجد ان ظلت مخلصا كان سائلا يقول قد علمنا ان المبدا الاول لا يفعل
لغرض اصلا والمبادي العالية لا تفعل لغرض في السافل ولا شك ان صدور الموجودات على اكثر
والنظام اللائق بها ليس بحسب طبيعتها ولا جزاف ولا اتفاق فصدورها من المبادي العالية على ذلك
الوجه باي وجه يتصور فاجاب بان ذلك لعناية الباري لها وهي تمثل في ذلك النظام اللائق في العلم
السابق وهو ان الباري تعالى حاضر لساير الموجودات مع اوقاتها المرتبة حتى انه حاضر لكل موجود مع وجوده
في وقته فتلك الموجودات فايضة عنه في اوقاتها على اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه
نعم الغرض لما كان النمط في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود
اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة
اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبير والتصرف وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول بدا
في بيان غايات افعال الواجب ثم اول في المبادي العالية اعني العقول فبين اولا ان الواجب
لا غاية لفعله بان ذكر وصف الغني ثم بين عليه ثم اكده بالوصفين الاخرين ثم
حمل الحكم على المبادي العالية ولما فرغ عن العقول شرع في غايات افعال النفوس
وهي اما سماوية او ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط ما ذكر انه يلزم
ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيتم به انه من فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومن
لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك يصح وهل هذا الا الالزام الشنيع على الغني عنه ولم لا يجوز
ان يستفيد الله تعالى بتلك الاولوية لنفسه او دفع المذمة لفعله فان النزاع ما وقع
الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لا شك ان
الاستفسار انما يكون حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد بين مفهومات الغني والملك
والجواد وقد جعل سلبها لازما فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فيه اجمالا في سلب تلك الا ... لكن
لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه من فعل لم يستحق الذم ولو لم يفعل استحقه فهو استفسار لمعنى لا يحتمله

اللفظ

اللفظ له اصلا فهو قبيح في المناظرة فلا يقال ان عنيت بالانسان الحجر فلا نسلم انه حجر
واما قوله وهل هذا الا الالزام الشنيع على الغني عنه فقد بينه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي
وهذا الله فيه ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالاختيار اي بالقصد
والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لولا اولوية الفعل والترك
بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولى به من الترك فهو
يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان
مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم
منها عين ذلك التالي بل المغايرة بينها وبينه ظ لا يخفى على ان ... في الجواب ما معنى قوله
الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا يدل على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة
فكيف يكون عين قوله من فعل ما وجب لم يستحق الذم وهل الا ... انه لو عنى بقوله يلزم ان
لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على الغني عنه اذ الكلام ... انه لو كان مستكملا
بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر
ولذلك قال الشارح معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته قد تبين في النمط
الثالث اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء ليترتب الكلام منه الى الانتهاء ولا نبالي
بتكرار بعض ما سلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاط النفس فنقول قد تبين ان الحركة
الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ
مبداها اما خارج المتحرك فهي قسرية او لا وح اما ان يكون مع شعور وارادة فيكون
ارادية او لا فيكون طبيعية ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان يكون
ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة المستديرة
يكون تركه هو المتوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل
عنه بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وتاركا له هاربا عنه بالطبع

منهاج

ومن الحج ان يكون المط بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها ليست
قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية
وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدا ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا
سوالات الاول ان ما ذكروه في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية
لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية
كان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة وانه محال واجيب عنه بجواز
كون الشيء الواحد مرادا وغير مراد من جهتين فان مبدا الحركة اذا كان له شعور جاز
ان يختلف الاغراض بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات
والاغراض الثاني انا لا نم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع
بل يترك حصولا في حد او وضع متوجها اما مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل
ذلك الوضع ضرورة امتناع ... لم ذلك الحصول وذلك الوضع تركه ومتناع اعادة المعدوم
فلا دال ان نعاقب ان طلب وضع معين بالطبع فتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة
على ما تقرر فيما سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن
لا نسلم انه يلزم منه ان يكون المط هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون المطلوب نفس الحركة او شيئا
آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة بذاتها بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التادي
الى الغير فيكون المط ذلك الغير والمط بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع
والثلثة الاول منتفية ههنا فتعين ان يكون المط الوضع الرابع انا لا نم ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة بحيث يريد السكون في الموضع
ويقسره على الحركة عنه ولئن سلمناه فلا نم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء
القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع ويحرك بالقسر والمعتمد في ذلك
في ذلك ما مر في النمط الثاني من ان مبدا الحركة الفلكية طباعي واذ قد بان ان الحركة ارادية

ارادية

بالطبع متروكا بالطبع واما كون ... لكان المطلوم ...

ارادية فمرادها الا يكون ممكن الحصول اولا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته والا استحال طلبه ومن المشائين الشاذ
لحركة الفلك من الكره المنطبعة فيه فيعتبر الا يكون مرادها كليا اذ المراد لا بد ان يكون مدركا والمدرك الكلي لا يمتنع
ان يرتسم في القوى الجسمانية والثاني يخلو عن ذلك البين بالجوبة احدها انا لا نم انه لو حصل المراد الذي يعتقد الفلك
وانما يكون كذلك لو لم يستعقبه بواسطة نيل ذلك المراد لارتياد جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع
جزئي طلب بسببه لوضع آخر جزئي يعقبه فلهذا تحرك دائما ويتناهي انه لا نم اذا كان ذلك الجزئي ممتنع الوقوع
يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان يكون يخيل او يظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع ولئن سلمنا
ذلك لكنه معوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكروه ثم اذا سلم ان المراد
كلي فمبدا الارادة الكلية يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة
الكلية بل نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على السوية فلا يحصل بعضها بالوقوع فلا يحصل تلك الافراد الا بارادة
جزئية منبعثة من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد ان يكون مدركا فلا يتم في الذات المجردة بل في قوة
جسمانية فلا بد ان يكون في الفلك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولنا
جرم الفلك بسيط لا يختص بعض اجزائه بتلك القوة بحيث العضو بل هي سارية في جرم الفلك فيكون القوة
المنطبعة كالنفس فينا الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجسم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت
ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة ليس كالحيوان بل انها موجودة بالفعل فهي العقل
والا فهي النفس فلا يخ اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل لوجوه منها الاول ان محرك الكمال كلي ... كلية بالعقل
لا يكون مستكملا بالعقل ولا يصحبه فهو ليس كالا له حاصلة فيه بالفعل الوجه الثاني بان محرك السماء
له ارادة كلية وارادة جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية ولا الجزئية اما انه ليس له الارادة الكلية فلان
المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل مراده موجودا
وهو طالب له ولا ان يكون معقودا وهو تحصيله لان حاصل هذه واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المراد
الجزئية لا ينطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتن
وعلى الشرح الله ... في قوله الثاني لان المراد الكلي اما حاصل او لا يكون كالا لانها حاضرة حقيقية اشارة الى الحاصل

جزئيا او كليا ولا ... الذي ...

النفس ... لم يكن هو العقل ...

ليس المراد كلي قوله وليست جزئية متغيرة ولا نسبية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله المحرك
السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى العكس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن بتقديم ان يثبت ولو
جعل كبرى العكس كانت النتيجة ان العقل ليس محرك السماء وهو المطلوب عكسها وفي هذا الدليل زيادة فان
قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان يقال المراد الكلي اما ان يكون موجودا
او معدوما وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم الى ان قال
فان اثبات الارادة الجزئية كاف واما تجددها ونقصها وتصرمها فغير الاستدلال اللهم الا ان يقال
ان ذلك اشارة الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم بعد دوراته كانت
دالة على مبادئ المتجددة المتصرمة عنه وبوقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات يتجدد
ويتصرم لانه موجود دائم ثابت به الاحوال ولها كانت هذا الاستدلال لاثبوت الارادة الجزئية ونفيها كما كان
ذلك استدلال لاثبوت الارادة [illegible] وسلبها جميعا في وجه واحد لان ماخذهما وهو الارادة وجه [illegible] منهما
فيشكلا [illegible] احدهما لان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي عنه فانه لو كان
للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا بعلية او مفقودا بحيلة فيقول ثم الا انه تخصص نفي الارادة الجزئية [illegible] آخر
وهو انها بالدواعي الجسمانية والعقل منزه عنها فكانه يعني الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريق [illegible] ولا
[illegible] فيه الا آخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فيحول المقصد
الذي ليس له ان يحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه [illegible] ان يكون للعقل مراد موجود دائما
اما كليا او جزئيا الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء لابد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف
مرتبطا به ارتباطا نفسانيا بدنيا مستعدا للكمالات بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلي لا يكون
فلا جرم كان غيره وقوله فان مبدا الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل مباينا للجسم لم
يرتبط بالجسم ارتباطا نفسانيا فلو كان مبدا الارادة الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء اذ لم يرتبط به ارتباط
النفس بالجسم وقد ثبت انه كذلك هف لانه لم يرد [illegible] اعلم ان تلامذة ارسطو العقلاء [illegible]
ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادات جزئية فلما استدل الشيخ على وجود مبدا الارادة

الكلية

الكلية لم يستحسن ان يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ليس كان [illegible] ولا يمكن ان يقال ان المحرك للسماء
لاجل شيء [illegible] في الشفاء المتقدم ان للافلاك نفوسا محركة لها او الى مبادئ العالية محركة [illegible] لما كانت حركة
الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول اي غير مدرك بالحس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب او يطلبه
للدفع وجذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة والغضب لا يكون الا
في جسم متغير عن حاله غير ملائمة الى حالة ملائمة والفلك بسيط متشابه الحال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير
متناهية والشهوة والغضب الى حد النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية
بلا [illegible] فرط الارادة المحبة وفرط المحبة هو العشق ثم ذلك الشيء [illegible] اما نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته
لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لا ذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا يتعلق له اصلا
بالمعشوق [illegible] معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في الثلثة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته
او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطالب الحصول في الجبلة او الكمال [illegible] ما كان يلزم احد الامرين
اما طلب المحال او وقوف الفلك [illegible] يتعين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلابد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو
مطلب الشبه به فالمطلوب اما ان يكون نيل الشبه المستقر [illegible] احدا واحدا [illegible] احد الامرين [illegible] نيل الشبه
الغير المستقر [illegible] بحيث [illegible] شبه ويحصل شبه آخر [illegible] ان يحفظ بتعاقب الافراد او لا يحفظ
والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن المطلوب [illegible] محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه
التشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث [illegible] بالقوة اي في صفات الكمال [illegible] من حيث
بالقوة اي في صفات النقص والثاني [illegible] فيكون المطلوب حصول التشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في
صفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل يكفي
ان يقال لما كان حركة الفلك ارادية فمراده لابد ان يكون معشوقا [illegible] ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته
او شبهه الى آخر الدليل فنقول المطالب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس محسوس فلابد من ذلك التقسيم
ولنرجع الى بيان ما عسى يشكل من الشرح والمتن قوله فهو اذن التشبه بجوهر كان [illegible] الصادرة عن عقلنا العملي
اي القوة العملية فقد سمعت ان للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل [illegible] الادراكات وتطلع المعقولات

نوعه م

فكونه [illegible] موصوف بصفات كاملة غير متناهية م

وقوة عقلية وهي التي تحرك بها الآن تنبهها فهي متصور او كائن شيئا ثم تحرك الآن بها ليحصل ذلك الشيء فكذلك
الفلك متصور امرا متحركا لان يحصل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يمكن ان يكون شيئا غير متحصل الذات
فهو بيان لما هو المراد بالمعقول في الاقسام الثلثة وذلك لان المعشوق اما ان يكون موجودا اولا فان لم يكن موجودا فاما
ان لم يوجد بالحركة فلم يكن حرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع والكم او الكيف والاين او توابعها
واما ما كان فالمطلب ذات المعشوق ولكن كان موجودا لم يكن الحركة لتشبيه ذاته بل انما يحصل حالا من احواله او بعضه
فان كانت لتنيل حالة فالمطلوب حصول صفة المعشوق وذلك لتمام صنعه اي بعينه فالمراد حصول مال للفلك
بالعكس الى المعشوق ونسبة كمالاته وموازاة [illegible] بعوده والحركة لامحالة تنتهي نحو حصول حال [illegible]
ولكانت الحركة لتنيل ذلك لا يمكن ذلك الغير الا التشبه ذاته وصفته والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض
من الحركة واول هذا العذر يبني في بيان الحصر والمقدمات السابقة مستدركة قطعا ولعله يحمل على زيادة
والايضاح واما قوله وبالجملة يمكن [illegible] المتحرك التي لا يمكن حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق لو كان ما ينال بالحركة
ذاته او حالة يكون من كمالات الجسم المتحرك لان ما يطلب بالحركة الدورية ذاته او حالة هو الوضع
او ما يتبعه وكل ذلك كمال الجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم
احد المحذورين بل المعشوق في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به واثبت
خبر بانه لو حذفت هذه المقدمة لتم الدلالة وذهبها على ان المتن خال عنها واما قوله ولا يمكن
بحاله الا على تعاقب التشبه المنقطع بالدائم فمحصله ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر
بحسب النوع ويخرج منه بعضهم ان التشبه الغير المستقر الا بحفظ النوع وعده [illegible] قوله فلا [illegible]
اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية
لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا التشبه بحفظ النوع تتعاقب افراد غير متناهية [illegible]
غير متناهية وهذا كانه جواب سؤال وهو ان يقال الغرض من الحركة لو كان تشبها غير مستقر فالمراد [illegible]
التشبه او نوعه واما ما كان يحصل تشبه واحد [illegible] يلزم [illegible] الفلك اجاب بان المراد بالتشبه
كانه اي التشبه بوجوه غير متناهية ولا على تعاقب [illegible] الكلام انه اذا ثبت

ان المراد

ان المراد هو التشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات
غير متناهية والاولان باطلان فالمشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والتجدد
والاول لا يمكن ان يكون المطلوب المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج في افراد غير متناهية
واما قوله فيكون المعشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث ان انتهاء القوة [illegible] يحصل تقسيم التشبه المحفوظ
النوع الى صفات الكمالات والمتفصلات قوله [illegible] عنه الحركة اي يكون محرك السماء في حال استعاضة
الكمالات من العقل فيفيض عنه تبعيات الحركة في عالم الكون والفساد فيكمل بها استعداد المواد لقبول
تلك الافاضة ليست الغرض في السافل بل من حيث انها تشبه بالعالي وقوله ومبدأ ذلك في الوضع اي سبب
ذلك التشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك يتحرك ويخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع تشبه لما الامور العالية التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال
وضع زال التشبه التي كانت بواسطة ذلك الوضع فاذا حصل وضع اخر حصل تشبه اخر فكان نوع الوضع
يحفظ بتعاقب الاوضاع ويحفظ نوع التشبه بحسب تعاقب المشابهات ويفيض بواسطة تلك المشابهات
الفيض من معشوقه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات
ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات الجسم واما التشبهات فما يترتب
عليها فهي للنفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك التشبه هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه
ان يقال لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قولكم طلب المحسوس اما للجذب او للدفع قلنا الحصر
ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته او للتشبه به او غير ذلك ولئن سلمناه لكن لا نسلم استحالة الشهوة او الغضب
على الفلك واللازم في البسيط تشبه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما [illegible] احواله
فغير لازم ومن اين يلزم ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز
ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية ولكن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان
القسمين الاولين وما ذكره في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما
ان يحصل وقتا ما او لا يحصل دائما ويلزم احد المحذورين على انا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب [illegible]

احوال ص

او حالا له اذا كان دار المعشوق او حالة قارّة في الوجود فلم لا يكون ذلك كمال المطلوب معشوقا صح

ذات المعشوق غير قارّ محفوظ النوع بحسب تبدل الافراد وحالات المعشوق كما ذكره في الشبهة ثم بعد ذلك
لا يلزم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو الحق اذ لم لا يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن
من اين يلزم ان يكون القادر فيها ما هو المتحقق عليها في الباب لم لا يكفي حصول تلك الصفات له سابقا في حصول التشبهات
للفلك ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بجاوره وعلى تعذر اجتماع الصفات الغير المتناهية
لجواز ان يكون هو المبدا الاول فما لم يلزم ان يكون هو العقل ولعلك لو امعنت النظر في الدليل امكنك في هذه الاعتراضات او بعضها

واختلاف التشبهات صح

وتقرير الكلام بوجه لو احتج ان كان الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المتشبه به
اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى ... حرم الفلك او الاعراض امر لبعض المجرد لا سبيل
الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى الاجسام الافلاكية فلا يخ اما ان يكون مستندا الى الجسمية وهو
مح لانها مشتركة بين الكل فلا يكون علة للاختلاف واما الطبيعة وهو ايضا مح لان كل فرد من اجزاء كل فلك كالشمس يمكن
ان يكون حيث ... وعلى كل حد يعرض من السرعة والبطء فذلك يقتضي اجزائها وكذا الكل لهيولي فيها فان الجهات ليست
النهايات وقد تعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفس ... لم يكن ... كانها ارادية ... كانها بالارادة
لا يمكن الا ان اختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها المجردة
وهي العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم حق فاللازم مثله ... السؤال
الممتنع ... وهو ... المشبه به ... على ... المستحق ... وذلك ... المتشبه به لو كان احدا
لكان ... في جميع الافلاك ... بعض الكبرى ولو كان ... في جميع الافلاك واحدا ... العام كان
ثم ان قوما منهم ذهبوا الى ان اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف الحركات بل لاجل ... فان الحركات
في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو ... والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة ...
فلهذا اختارها ... في ابطال هذا المذهب بقوله الاول انه لو جاز ان يكون هذه الحركة لاجل ... المعلول ...
لم يكن بعض الحركة لاجل المعلول حتى لم يكن تحصيل ... الفلك كالحركة ... اختار الحركة ...
وهذا المعنى ... الامام معارضة ... انه لا يكون ان يكون هيئة الحركة لاجل ... فلما لا يجوز ان يكون بعض الحركة
لاجل ... الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول

نقول

ااااا

يقول بل اذا كان الاصل الحركة وعرض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه ولا يشتبه الكمل
لتشبهه الحركات في الجهة والسرعة والبطوء وهو ... بعض الصغرى منع ان المتشبه به لو كان احد ... الحركات لكمل الامام
منشف فيتبع الملزوم وانك لن في هذا المقصود زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في ...
موقوف على نقد ... هذا القياس لان في دون ذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة لا حاجة عليه
يا نهاية على بيان الصغرى ولو كان هو الظاهر ومع ذلك في تقديم ما بيانه على الصغرى ... وفي الظاهر

بيان ع

لا ئد

ان عدم اقتضاء الوضع المعين مستند ... البيان وفي الدليل ... نظر من وجوه فان قوله
يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حد ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر
الى الطبيعة الفلكية اي صفه او هيولاه ولئن اريد الاحتمال الذهني فمفهوم لكن لا ينتج المطلوب فان ...
مما يستند كونه في اخر الفصل ان اختلاف الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة
طبيعية قلنا لا نم وانما يلزم لو كان الحركة مستندة اليها وهو ممنوع ... ان يكون وجود الحركة
من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة
على سطح الارض لا الى جهة انما هي بالارادة بل لان البدن لا يمكنه الصعود سلمناه لكن لا نم ان اختلاف
الحركات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف المعشوق في القوة
والضعف او في سائر الاحوال قلنا سلمناه لكن لا نم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها
ولم لا يجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان ... الغرض الفاصل
الثاني لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي تستلزم ... الحركات قال الامام هذا
الالزام لازم عليكم لانكم قائلون بوحدة المتشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه
انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك انقلاب الحقائق بل معناه ان العقل من حيث كمالاته
الذاتية ... من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل عقل في ذلك فالفلك لا يطلب
التشبه الا بموجود ... كمالاته الذاتية ... من القوة الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وحدة المتشبه به
يستلزم وحدة التشبه ثم ... الحركات ورد عليكم هذا الالزام ... ويمكن ان يقرر هذا

الا لانه ... من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يخرج كمالاته الاولية ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو مروح الى الالات صح

الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللائقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر
الافلاك فيكون التشبه واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه وحدة الحركات
لزمكم هذا الالزام وجواب الشارح انه عاب بان حركات الافلاك تشبهات جزئية لا نهاية لها غايات
حركات جزئية لان التشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون مشبها به جزئي فلا يلزم وحدة المشبه به
ولا خفاء في ان جوابه انطبق على التقرير الثاني بالعدم حينئذ احتياجه الى تقرير هذه المقدمة القائلة بان
عسلم ص — التشبه الجزئي يكون المشبه به جزئي وهي مفقودة في الشرح ... وذهب قوم ان حاصل الكلام في الفصل الى
ان بين ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض اي جزئيات التشبهات واختلاف
التشبهات يدل على اختلاف المشبه به فيكون لكل فلك عقل مشبه به وهاهنا انتقد منازعة وانكم ايضا
يقتضي الالزام الظن واقع بها والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهبوا الى ان اختلاف
الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات سواء
في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلهذا اختارها
وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هذه الحركة لاجل المعلول لجاز ان
يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون يحصل جزئيته الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة
للغير وهذا النقض وان سماه الامام معارضة الثاني انه لا يجوز ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل
لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا افرد عن الطريق — كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل ص
الاول بقوله بل الذي كان الاصل اه واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه والتشبه
انما يحصل باستخراج الاوضاع انما هو بالحركة فالحركة اية حركة كانت يحصل المقصود بخلاف السكون وحرر — من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع في ص
جواب الشارح ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار
هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ابطل قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض
وجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع من ان يستوي السكون والحركة
في تحصيل الغرض منع الاستواء بين الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه

بل حصول

بل حصول التشبهات جزئية بارادات جزئية ولعلها لا تحصل الا في الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة
وهي صل ان كلام الشيخ يحتمل احتمالي جواب البعض الاخيار بالحجة لكم بحيث لا يرد على الدليل كما ان الذين
اوردوا على النقض واورد عليهم الامام ونقض تقرير قوله بل من الشيخ تجويز السكون على الفلك قول ما قال الامام فهو
زائد لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية اما اسناد الحقيقي اصل الحركة اه تمام الجواب
قوله ص — محصله ان الشيخ من العبدوف الاول ان المراد من قول الوحدة ان المشبه به البعيد واحد مطلقا
ومن قول الكثرة ان المشبه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين والجواب عن الاول بعده في المختار
ان ذلك الواحد مشبه به فوله لو كان كذلك لزم [illegible] به الحركات قلنا لا نم وانما يلزم لو كان مشبها به
قريبا وهو ممنوع بل مشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن يختار ان المشبه به هو غيره قوله فلا يكون هو مشبها به قلنا لا نم فان
المراد بالمشبه به ما له مدخل في التشبه والمبدأ الاول للفلك لانه علة وجود المشبه به فله مدخل في وجود ذلك
في نفسه قصد وبالتحريك عن الشيء المقصور [illegible] لسبب انه مشعور [illegible] الحركة سببا آخر
في العساحه حدوث الانفعال ص — والمثال ان النفس الانسانية ربما يتخيل امورا وتنبعث في قوة الحياة صورا الهامة على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس
فيسري الى انفعالات البدني [illegible] حركة [illegible] حدوث الانفعال في قوة الجاذب [illegible]
حركة البدن [illegible] الفلك [illegible] الشيخ [illegible]
حركة الفلك القوة [illegible] النهاية والانهاية [illegible] بالذات [illegible]
بالذات بسبب كثرة القوى [illegible] نهايتها والانهاية [illegible] اثارها [illegible]
عدد آثارها واما الانهاية [illegible] عدد [illegible]
العدة واما نهايتها والانهاية [illegible] حركة [illegible] الزمان [illegible] الانهاية
فيه في جانب الازدياد [illegible] في جانب الانتقاص [illegible] في جانب الازدياد فهو الاختلاف [illegible] المدة
واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف [illegible] الشدة [illegible] القوة الغير المتناهية [illegible]
لان حركتها [illegible] في آن [illegible] وقوع الحركة في الآن واما [illegible] في زمان [illegible]
في نصف ذلك الزمان [illegible] القوة المفروضة غير متناهية في شدة [illegible] الانهاية

بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر المتناهي واللامتناهي بحسب العدة والمدة اما المتناهي في كل المدة فانها متناهية
بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الواحدة واما المتناهي واول العدد
اللامتناهي كحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان الفلك ادوار غير متناهية
وكل دورة حركة فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب
الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة المدة
متناهية واما الشدة فقسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام فانهما تلحقان الكم لذاته او ماله
كمية كالجسم او لشيء يتعلق به كمية كالقوى فانها تتعلق بها بسبب الكمية وهو عملها واشار بقوله
فمنها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضتا الكم بالذات فاما
ان يعرضا لكم متصل فهما نهاية المقدار ولا نهايته واما ان يعرضا لكم منفصل فهما
نهاية العدد ولا نهايته والعدد اذا كان يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لا نهاية له لا نهاية المقدار
لانه لا يمكن ان ينقص الى غير النهاية لانه قابل الانقسام والانفصال الى ما لا نهاية عند القائلين
فيكون كالمنفصل فيكون لا نهاية لا نهاية العدد وقوله ومنها الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني
من الاقسام الثلثة والى القسم الثالث اشار بقوله واما الذي يتعلق به شيء ذو مقدار فعرض النهاية واللانهاية
في القوى بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها
غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى
وان كان بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة
فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية والا
فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر
هو المدة او الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء العمل في ذلك الزمان الغير
المتناهي اعمالا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي
متناهية وكلما كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة

ذراع

ذراع في عشر ساعات وحركة اخرى مائة ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة الاولى اقوى وليس
كذلك فالحق في التقسيم ما ذكرنا   والحركات التي يحصل حدود الغرض بيان ان الحركة اي قطعة للزمان
للسبب الا مستديرة وذلك مبني على مقدمتين احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية
له ولا نهاية لها فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة
فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان اما بطلان الاول فلانه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فان
كل حركة مستقيمة متناهية لامكان اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على الاستقامة الى غير النهاية ويلزم
وهو الامر وجود ابعاد غير متناهية واما ان يرجع او ينعطف ثم يتصل تلك الحركة حدا معينا ونقطة هي نهاية
الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحركة لو انعطفت لانقطعت عن الذهاب لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة
واحدة على الاتصال فانا اذا توهمنا الاغابة في مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا
الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظة للزمان
حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركات
المختلفة لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان
الوصول آني فانه لو وقع في الزمان فيقع نصفه اما ان يحصل الوصول فانه لو وقع في زمان فهو نصفه
اما ان يحصل الوصول او لا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله
في تلك الزمان بل في نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة
انما يحصل في آن ولا يخ اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو محال لاستلزامه ان يكون واصلا ومفارقا
في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان او لا فان لم يتخلل يلزم تتالي الآنات وهو يستلزم الجزء
فانه لو اجتمع آنان يحصل بينهما امتداد والا امتداد الزمان منطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء
الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى الحد
اذ المقدر انه وصل اليه ولا عنه لانه ابتداء بالمراجعة والمفارقة ونقضها بالحدود المعروضة

وقد يلتف بها نهاية فكون الحركة اما قطعا بلا نهاية او حركة لا بداية ولا نهاية

الذاهبة

في المسافة وحين تعاقب لزم المتحرك بكل حد يفرض في المسافة وانما يجب واصلا اليه في آن الا اذا الدليل فان قلت
لا نم لزم المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم
مح فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى لوصول المفروض الا الحصول بهذا المعنى ضروري والنقض لازم
وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو فرض بالمسافة التي يمكن فيها حدود بالفعل فربما يلزم السكنات
في مثل تلك المسافة كما اورد التقضي الاول اذا ركبنا كرة على دولاب يسلم داير وفرض
فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة
فيلزم ان يتخلل بين الآنين سكون الثاني لزم المسافة اذ حصلت فيها نقطة بالفعل بان كان بعضها
اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منفردة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود
وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من فلكه
المحيط به كما اذا كان في ذروة الشد وبرعلى اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله ويزول
الكواكب الى الاوج والحضيض وما سها لنقطة الاعتدال وهذه النقوض بحدود مفروضة
وقد اطلق الشيخ في الشفاء لما كانت المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فههنا آنان لم يقع فيه
ابتداء الرجوع ولم يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق ومباين فلكمت انه يصدق عليه
في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بالمباينة هو الاول فلا نم
المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هو الآن بعينه آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا
الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان
نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن
ان يكون فصلا مشتركا بين خطين اي يكون بداية لخط ونهاية لآخر لذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا
بين الزمانين المتصلين آن الوصول وهذا الآن محتمل زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة
الرجوع فان كل آن نفرض من آنات زمان حركة الرجوع يتخلل بينه وبين ابتداء آن الرجوع بعض
حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بان الوصول الى الاوصل بان الحركة الموصلة الى الحد معين فالقوة المحركة

الموجه

الى الحد م

بين الآ

الجهم

الزمان ل

والمراد بالمباينة هو الا ان فلا نم لمس الزمان صح

الموجودة حالة الوصول المسمى به الوصول من غير علة والوصول المفصل آن لا كل حركة فانها لا تقع في الآن
واذا زال عن القوة المحركة يمكن زوال الوصول في آن آخر وبين الآنين زمان السكون ولا تشكك ان الاعتراض
وارد عليه لجواز ان يكون الوصول في آن طرف الزمان الذي يحصل الا وصول في كله وقد صرح الشيخ
حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لا مماسة اذ لا فرق بين الوصول والمماسة والا وصول
والا مماسة وكان نقل هذا الكلام من الشيخ انما هو للتنبيه على زيف توجيه الامام على انه حمل المحرك الموصل
على القوة المحركة ولم يمكن التعرض له ولوجوده في ان الوصول مستند ركاه في الاستدلال اذ يكفي ان يقال
الحركة الموصلة للاحد يكون وصولها الى ذلك الحد في آن وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول
علة القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بسبيل ما صرح الشيخ في الشفاء والنجاة وتوضيحا
ان الحركة الموصلة الى الحد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتبار ان احدهما كونها مزيلة
للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الاخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف
عن حد والتوجه الى اخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه وفي البعض المكشوف ليس مع الانفصال
الى الحد غير التوجه بهذا الاعتبار لا يسمى ميلا ولكن الموضوع واحد فتلك العلة موجودة بهذا
الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد
فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفين عن ميل واحد
وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال فبينهما زمان السكون
لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان متوجها الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول
اليه هف واما ان يكون متوجها عنه فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل له فيكون
والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مسامحة لان
الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو كان الحركة الموصلة انما توجد بسبب علة
موجودة وتلك العلة باعتبار ان تحصل عن الكمال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقال
وصول الجسم المتحرك الى الحد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة

الاتصال م

عرا

وجود المسبب بدون السبب فالقول بان تركيبهما بين السببين احدهما معين والسبب بالآخر مستند ركت لا دخل
له في الاستدلال ويمكن ان يبين انه جواب سؤال وهو لان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة لا حركة
فاذا انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل غرضه ان يزيل
الجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا اوصل الجسم زال عنه الا ازالته ويبقى الاتصال الى الحد فهو معدوم
في حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الاتصال وثانيها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض
للميل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى حد فوصوله الى ذلك الحد آني ثم اذا تحرك عن ذلك الحد
فقد زال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عنه مثل حادث حدوثه ليس في جميع آن الا وصول
بل في طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آنان آن الوصول وآن اللاوصول
ومنها زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين نحو التعرض
للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة
يتم بدون المقدمة القائلة بان الميل ليس كالحركة فيقول هذا بالحقيقة ليس بمقدمة في الدليل بل
جواب لسؤال مقدر عن ان يقال الميل لا خفاء في انه مستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل
زمانيا كالحركة واجاب بانه ليس كالحركة فانها لا توجد في الآن الا ان الميل يوجد في الآن
والحركة لا يقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو ممنوع
وان اردتم انه علة معدة للوصول فمسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع [illegible]
مع المعلول وسادسها انه اذا اوصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك
الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي بالميل الموصل فيه دام في حيزه [illegible]
كلا فيه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي [illegible] في بقاء ثقله
لكن ثقله ما دام في الهواء كان مزيلا موصلا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا اوصل الى حيزه بقي ثقله موصلا
ويبقى ما دام في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت امتناع
اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فممنوع وذلك لان امتناع اجتماع المثلين

فلا يدوم

الطبيعي

كان م

لان احدهما

لان احدهما موجب الى حد والآخر مبعد عنه وهذا انما يتأتى في المتحرك الموصل وجوابه انه من البين ان يمتنع
ان يكون في جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد وفيه بالفعل [illegible] عنه وثانيها ان الحجر اذا تحرك في الهواء
قسرا وصعد بقية ما في [illegible] ولقيه عليه حتى انزله فلا شك ان [illegible] بيد ما يتحرك يلمس بيده في جهة
النزول مع سكون الحجر وجب [illegible] بيده [illegible] الحركة اليه معلومة قطعا وثالثها ان الحركة لما انحصرت
في الطبيعية والارادية والقسرية كان السكون الذي هو مقابلها منحصرا في الاقسام الثلاثة فلو سكن الحجر
المقسور في الهواء كان سكونه اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس ثمة
اذ لا خفاء ثمة اصلا فنقول لا يجوز ان يكون من امتناع وجود المسبب [illegible] سبب وجوب السكون كالتسع
الحنو قد يكون سبب الحركة [illegible] والجدا [illegible] النقطة لما كان الدعوى وهي ان الحركات المختلفة
يتضمن [illegible] عامة تتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم او كيف
او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة بالتي تتفق معه [illegible] كل حركة من الحركات
يتوجه الى غاية فهي منتهى الى تلك الغاية فهي فاعلة حد الكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان
البيان في الحركة الاينية اسهل [illegible] اخص الدعوى بعد ما عممها وانما وصف الحركات
الحركات بانها التي ترتفع بها الوصول هذا ليس وصفا للحركات بل هو محمول عليها قال
وانما حمل على الحركات كان اظهر وانما حمل عليها لان الحركات الفاعلة للحدود وهي الحركات المتناهية
المنقطعة والحركات المنقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالغة اي تقع بها وصول الجسم
الى حدود المسافة والتي [illegible] بقوله لان الحركة المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه
مساهلة لان الحركة ربما تتوجه الى حد وتنقطع قبل ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول
الى حد من حدود المسافة ولكن لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس بيان فائدة
تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان صدقها والفائدة فيه انه لو اقتصر على انتهاء الحركات
فهناك الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداؤها
في آن آخر وبين الآنين زمان فلم يتم لجواز ان يكون [illegible] الحركة الا حين هو آن انتهاء الحركة

المنتهية

حدود الحركة

الاولى فلا بد من الدلالة على تغايرهما فقد بان بذلك ان المراد بالحد وفى قوله هى التى يفعل حدودا اى وصول
التى هى نهاياتها وانعطافاتها كما صرح به الشيخ فى الشفاء وفى قوله هى التى يقع بها الوصول
الجسم المتحرك الى حدود المسافة فى ذلك ظاهر واما قوله فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى الحدود
منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة اى الحركة الواصلة لا الى حدود المسافة منقطعة منتهية وهذه
نعم لكن اتمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس بل على ما تقدم من التعويض وارد عليه ولعله انما ذكره
لان قوله هى التى يقع بها الوصول دال على حدود المسافة وانه لكن من اى بين لا يمكن هذا المفهوم مرادا
وانما المراد منطوقه فقط او التنبيه على ان وجه حدود المسافة لسببه على حد حدود الحركة وفى وجود
حد فى الحركة حتى تنقطع تلك الحركة وتبتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله واما الحركة التى لا تقطع الواحد
لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس نقيض العكس وليت شعرى اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة
كيف ينتقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة وما ذلك الا مناقض محقق
واثبات الامكان وجوده فى آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة فهذه اثبات الامكان الوجود
بعد الكسندر لا على الوجود وهو ظاهر بان والا ولا يتناهى انه جواب لسؤال ذكرناه فى الميل قوله ثم انت
بعد ذلك الآن الثانى لما كان حاصل الدليل لزم بينهما آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان
السكون وفرع على اثبات الآن الاول شرع فى اثبات الآن الثانى وانما قال يزول عن المحرك
الموصل كونه موصلا لان الحركة المحرك الموصل اصلية وهو الطبيعة او الارادة او القاسر وغير اصلية
وهو الميل والميل لا ينعدم فى جميع زمان الوصول الا ان الطبيعة مثلا باقية وزوال عنها الاتصال زوال
ولقائل ان يقول حمل المتحرك الموصل فيما يشتمل على الميل والطبيعة فى قول الشيخ انه يزول عنه كونه
موصلا يرجح الا ذلك المحرك الموصل محمولا هاهنا على الطبيعة ثانيا فى ذلك ولهذا حمل الامام
المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية فى آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها
الايصال فى زمان المفارقة والآن الذى تصير فيه غير موصلة غير الآن الذى تصير فيه موصلة فبينهما
زمان سكون وفيه ما فيه والصواب ان يقال انه اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه

اليه وفارقه

اليه وفارقه فهناك امران انعدام الميل بالمرة وزوال الاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول ينعدم
فى زمان المفارقة وزوال الاتصال ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا اتم العقل
ثم ينعدم فى جميع زمان مفارقته هو المتحرك عن الحد وذلك لان المحرك الموصل موجود فى آن الاتصال ثم زوال
الاتصال انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هى بسبب الميل الثانى لكن حدوث الميل الثانى لا يكون مع
والا لاجتمع الميلان المتنافيان فى آن وهو محال بل فى آن آخر فيه اللاوصال وعلى هذا تقرير كلام فى اثبات الآن
الثانى بان يقال زوال الوصول ولم يستمر زمانا الا انه حدوثه آنيا لان الميل الموصل موجود فى زمان ثم صار
غير موصل فى زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن فذلك الآن لا يجوز ان لا يكون الاتصال واللاوجود
لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز ان لا يكون آن الاتصال لان السبب الموصل فى زمان الاتصال موجود ولم
ثم يرد عليه ما بعده لم ينعدم والوارد الذى اوجب انعدامه وهو الميل الثانى الذى هو ضده فما لم يطرأ
الثانى لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثانى لا يمكن فى جميع زمان عدم الاتصال بل فى طرف زمان اللاتصال
الذى هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصال لانه معلوله وفيه نظر لان الذى ثبت ان الوصول آنى واما استمراره
فى زمان فمتوقف على سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الاتصال فلو ثبت السكون بذلك لدارت
الحجة ثم يمنع ان السبب الموصل موجود فى زمان الكون لم لا انه ينعدم اذ صار غير موصل فانه اذا كان محركا
موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال اليه ولا ينعدم فضلا عن ما ذكر بسبب
سلمناه عدمه لكن انعدام الى آن كما جاز ان يكون بعد بان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع
ثم لو ثبت وجود الميل الثانى فى آن لا يكون هو آن الاتصال لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين
فلا حاجة اذن الى قوله وكان الا الايصال الذى هو معلوله حاصل معه والا فيكفى ان بين الاتصال
آنى لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا لحدوث ميل آخر فى آن فيه اللاوصال لانه معلوله فلا حاجة
الى باقى المقدمات اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثانى يمكن بطريقين احدهما ان يبين زوال
الاتصال انما هو بالميل الثانى والميل الثانى آنى فيكون هناك آن فيه الميل الثانى وهو ليس آن الاتصال
والا لاجتمع الميلان بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان والطريق الثانى ان يبين ان الوصول انما يزول

بالميل الثاني وهو آني الحدوث في زمان الانفصال بل في آن ابتدائه فيلزم في الآن الانفصال
فهو لا يمكن الا بالوصول فلو ثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات الانفصال ولمن اثبته
بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي لزم ان الانفصال الوصول آن آخر
والانفكاك عن الجسم واصل غير واصل في آن واحد وهو محال وانما لم يذكر المحرك الثاني لما ذكر
لزم هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يحتاج لو ثبت ميلين لكنه لم يذكر المحرك الذي يحصل
وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على لزم الانفصال آني فعلم لزم الحجة غير محتاجة
الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين ليس ممتنع الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة
وهي لزم التقابل بالذات انما هو من الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس
لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل
منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول ممتنع الاجتماع
مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الانفصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات
مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لا الحجة
لا يحتاج الى اثباته على لزم ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل
الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذكره لاصاب وكفى
لان سبب الحركة على الميلين معدوما لقائل لزم يقول لما كان الانفصال متحققا في زمان السكون كان
الميل الاول الذي هو الموصل الذي موجودا والكيف يكون الميلان معدومين والجواب بان المراد بالسبب
المحرك الموصل انما هو مسمى لانه مبعد مزيل عن الحد ولا شك لزم ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم
فيكون الميل الاول الذي معدوما وهذا لا ينافي وجوب السبب الموصل لتغاير الاعتبارين
والانفصال الآن زمانه الآن اذ انعدم شيئا يكون له امتداد فيكون زمانا لا زمانيا
لان هناك قسما ثالثا فان الآن حد مشترك بين زمانين فان انتهى الزمان
الاول بطرفه فعدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الثاني ولا استحالة

ولمن يكن

في لزم يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يجعل لزم يتصف الشيء
بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا يطلق
على ما نحن فيه لان الآن ولم يتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود
بل هو طرف ذلك الزمان والالكان للآن آن آخر فلو كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا ومعدوما
مع ان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول
فلو كان الحاصل هو الذي يحصل بعينه يلزم لزم يكون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وانه محال واذا
ثبت ذلك ثبت لزم عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ولو استدل على ذلك بان وجود الشيء
وعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة وفي آن يستلزم
تماما الاثبات فلا حاجة اول اما قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون
هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم منه امتناع الحصول التدريجي لزم يكون دفعيا كما صرح الشيخ ولو استدل على ذلك
بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبان الحصول التدريجي يستدرك اذ لو ثبت هذه القضية لعنت
في الاستدلال لكن لزم اراد باول الحصول آن الحصول فلا نم لزم كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه
فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هو موجود فيه ولزم اراد انه يوجد في زمان هو اول
ازمنة حصوله فلم يكن فمن اين يلزم تماما الاثبات على الوجه الاول الذي اراد الحصول
على سبيل التدريج او لا ومعنى الحصول على التدريج حصول ماله هوية اتصالية يمتنع لزم يقع الا في زمان
بل لا بد ولم ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء
الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول واحد في زمان واحد نعم
لو يفرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس
يلزم منه لزم يكون حصول الحركة في الواقع حصول الاشياء المتعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو
حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن
لا في الزمان او الحصول في الزمان بحكم الآن او الحصول في الزمان بحكم الآن والحصول في الزمان

وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وفي ذلك
الآن حاصل فيه لكون الشيء متحركا في هذا الآن يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية
نعم يصدق على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته وانتقاله بالاوصول بناء في تعدم
مر ان الاتصال واقع في الآن الفاصل وما مر من قوله في الفائدة فان كون الشيء على حد من مكان
قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون والتربيع والتثليث فانها قد تحدث
في الآن وتستمر وقد ظهر مما ذكرنا ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول
الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول
في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ما له هوية
اتصالية منطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه
الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي
حتى يلزم ... وغيره وهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم من انه لا يكون عدم الآن
تدريجيا انه يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان الذي
بعده ومما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط غير ان النقطة ربما يكون
فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في بعض الخط ولا
يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان ويوجد عدمه
في جميع الزمان الذي ليس له طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة الامام انا نختار انه
يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان
يكون الموجود اشياء متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل
بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه او نقول
نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة قوله فلم يكن حصول الحركة
في كل الزمان بل في بعضه قلنا لا نسلم هذه الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء

واقعي

واقعي ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة
لا بانتفاء الحركة واعترض على الحجة المبنية على امتناع وجود الميلين ثم منع امتناع ميلين مختلفين ثم تجويز وجودهما في زمان
بان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الذي بعد آن الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان
الذي بعده فهذا التجويز وجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وان يكون بينهما
آن لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما وعلى هذا الاعتراض بنى على الحجة الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث
الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان اول طرف سوى ذلك الآن فيكون فيه
اول وجود الميل الثاني كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه
اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين وهذا الوجه بالاعتراض السابق اليق للتفصي عن هذه الاعتراضات طالبا
بعد الاحاطة بما مر   ونوبرهن ان كل حركة في مسافة المراد بهذه الحركة المتصلة كانه قال كل
حركة في مسافة المراد منها الحركات المتصلة اي التي لها حدود وينتهي لا سكون فيها لا بحفظ الزمان فاما الحركات
التي تختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مربع ... لا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة
ولا مستديرة اللهم الا ان يدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه   وما ذكره الشيخ في الشفاء
وهي الحجة المشهورة لا يصح ... بدلالة لفظ المباينة باللاتماسة ثم تتم الحجة فكيف تتم اذ اثبت
المباينة ما لا ... اذ اثبت الميل الثاني وعدم تمامها باللاتماسة لان ... عليها فهو تغيير لا ترك له في تعيين
... امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية ... المطلق القوى الجسمانية ... غير متناهية اما في الشدة
فلما مر واما في المدة او في العدة فلان تلك القوة لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وهما محالان اما بالقسر
فلانه لو كان الجسم ... مختلفين في الصغر والكبر ... في العدد او في المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت
بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي ... اذا كان ... اذا ... تحرك القوة القاسرة
اذ ... تحرك جسم من الازل تحركات غير متناهية فلا يكون ثم مبدأ ... في امكان التحريك
في المبدأ الى ذلك ... فانه لو ... قوة جسمانية قوية غير متناهية ... بعض ... حسبنا من مبدأ
معين ... يلزم التفاوت ... في الجانب الغير المتناهي ... لا يلزم منه ... الاكبر ... لو كان

اجماع صح

وهو ما يحصل ... بعد زوال الوصول
هو اللاتماسة والمصنف لو بدل المماسة باللاتماسة صح

الجسمانية الغير المتناهية فانه لو كانت القوة القاسرة ...

اي اثبات ... للاتماس ...

التفاوت بالزيادة والنقصان حين قطع النظر عن كونه غير متناه وهو مما لا يجوز ان يكون التفاوت
بالسرعة والبطء كما في حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين دورات
لان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة والعدة واللازم منه تفاوت الحركتين في جانب الغير
المتناهي في المدة او العدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطء اما في المدة فلان القوة الجسمانية
لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير متناه لا محالة في جانب الغير
المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسما اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه
لكن هذا الزمان اقصر لكون الاصغر اسرع لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر
ليس الا في جانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية
في العدة وحركت جسما يكون عدد حركاته ايضا غير متناه لانه المراد بعدم تناهي القوة في العدة واذا
حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم [illegible]
فحاصل المحكوم عليه بهذا الحكم ههنا ان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال وذلك
لان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها
لما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي
ادعيتم لزومه اما تفاوت قوة القوة وهو محذور فممنوع لا بد له من دليل ولئن زعمتم ان اللازم
المحذور هو التفاوت في الافعال على الكل كان مراد الامام من قوله ثم استدلوا على تفاوت
قوة القوة بتفاوت الافعال هو الذي ~~على الكل~~ هو الذي قررناه لكنه سها في عبارته فان
الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المعقول
طبيعة عائقة عن التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة
فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير
المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قبول الغير المتناهي الذي ليس مجموعه موجودا
في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بان في العدم قابل للزيادة والنقصان وبين ذلك

قوتها على ح

على تحريك الكل اكثر ولا لما تفاوت الافعال فان
زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة ح

لا ينافي

كونه غير متناه بل انا في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين
ولا يكون متناهيا فيهما ولا يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه
في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف
عدم التناهي في الكثرة والعدة كامتناع وجود الغير المتناهي على الشرائط المذكورة عند الحكماء فانه
بدليل لا بالنظر الاول ومفهومه واما قوله الا انهما من خواص الكم المتناهي فممنوع لانتقاضه بمعلومات الله تعالى
ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا ازداد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا في الجهة
المتناهية بالغير ولان معلومات الله زائدة على مقدوراته فذلك شيء آخر وحاصل الجواب ان تعقيب
بين ان الغير المتناهي الذي يتوقف ان يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود وقبول
في الاوقات الا ان انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن انه زيادة ونقصانه في جانب الغير المتناهي
ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع وكان كلام الشيخ حيث قال ان الحوادث
لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لان زيادة الحوادث كل يوم وهو
محال لو كان المراد ان الغير يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج
في وقت ما ولو كان المراد به انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فمسلم انه محال واما
يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة والنقصان في جانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا الكلام بالحكم بصدده
للزوم التفاوت في الحركات الغير المتناهية في جانب الغير المتناهي وانه كما هو محال في الخارج كذلك
في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق المقدمات
المذكورة في البراهين الطبيعية يجب ان يكون ماخوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر ولما كانت وهمية
كما في مسئلة تناهي الابعاد الذي لا يجري في غيرها مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا مدد له في
ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا هو المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت
جسما يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم المانع فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون
الا من قبل الفاعل على اعتبار القوى وهذا هو المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين القوى على تناهي الاجسام

ان تو ح

والجزء ح

في الصغر والكبر لانها متمادية فيهما متجزية بتجزيهما وهذه المقدمة الثانية فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية
حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدا واحد فان كان حركات البعض
غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في جانب الغير المتناهي وان كانت متناهية
يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض كنسبة قوة الكل الى قوة البعض ونسبة قوة الكل الى
قوة البعض كنسبة الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض كنسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة
الى الحركة كنسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف   اقول لا يخفى ان هذا البرهان
مشتمل على حصول مقصوده هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية فان
ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة نسبتها الى ارادة
الكل   فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانها دورية
والحركة الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية فالقوة التي هي غير متناهية يجب ان القوة
المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فيكون قوة مفارقة اما عقلا وهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما
تحرك جسمها لتحصيل كمالاتها اللائقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة
له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر
للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لا عقلية وان اراد بها شيئا اخر فلا بد له من دلالة فنقول
الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور
الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان تكون
غير متناهية الاثار والا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها
فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك
بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام
العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض قوة تحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركاتها
واعلم ان المطلوب من هذه الفصول ليس اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان للحركة السماوية غاية

هو العقل

هو العقل والا لم يحتج الا بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية والا ان الحركة الدورية سماوية والمنقطع
الشيخ فيما قيل بانه من باب آخر من الشفاء بسبب لما كان غرضه من اثبات غايات الافلاك وذلك يستلزم بيان
عدم تناهي القوة المحركة للسماء   وبه ينحل الاشكال على الفاضل الشارح لما ذكر الشيخ ان الملائمة
للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول اعترض الامام ان الحركات الجزئية الغير المتناهية اما ان
تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل ~~عن القوة الجسمانية~~ فهو العقل وان صدرت
عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل يحرك محرك غاية والقوة الجسمانية علة فاعلية
والتفاتها ان محرك الفلك على الاحاطة تشبيه تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والاخر
ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة لا جنبه عنه وذلك المحرك القريب لا جائز ان يكون هو المباشر
للحركة متغير مستكمل فيكون الحركة منه بل محركا للفلك على سبيل العشق واما محرك الفلك على سبيل التعميل
فهو ملكه نبيه مع تحركه على جهة الغي ومن قريب يلابس الحركة ووسط وهو النفس المفارقة للبدن متعلقة بالفلك
على وجه التدبير ويكون لها تصورات كلية وجزئية ويتاثر من تصورها الجزئية الى تحصيل المباعي وتمنيها
من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة فيرتسم فيها صورة الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركة الجزئية
على الاستمرار هذا الجواب ليس يحق مقاصد القوم   وفيه عن الجواب اي لا تسلم ان المباشر للتحريك
لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية
عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد من العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وبتعاقب
يحسب ذلك انفعالات غير متناهية ويترتب على تلك الانفعالات تنوع حركات غير متناهية
وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظر
لان الاول ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك يتوقف
على ان الصادر من الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان
فيها تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات متعددة فلا بد ان يكون بين كل حركتين
حد هو بداية احدها ونهاية الاخرى فهذه الحركات التي تفصل حدودا ونقطا لا تحفظ الزمان

واما لان لا يمكن من تلك الحركات حدود فى لا يمكن حركات متعددة بل حركة واحدة اشبه التحرك
لا على سبيل الاستقلال صورة للنقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية
لا على سبيل الاستقلال فانه اذا افرض كل القوة تحرك جسما لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية
من مبدإ مفروض وبعضها تحرك كذلك يمكن تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه
ان هذا انما يتم لو امكن ان يستبد بعض القوة بذلك الا بفعلات الواردة على جميع القوة
وهو هم واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور العارضة الحادثة فى النفس الجسمانية امور غير
وعندهم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل ولو جاز
ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية للاجل وثانيهما لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية
من القوة الجسمية العقلية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله فى سائر القوى وحينئذ لا يمكن القطع
فى شئ من القوى الجسمانية فانها لا تقوى على اعمال غير متناهية فقوله وفيه اشارة الى هذا الوجه
اى وحينئذ جاز صدور الامور المتجددة فى النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب
عن الاول ان الحركة لا يجوز عن العقل صدورها لما ثبت ان المباشر للحركة هو النفس لا العقل لانه ليس
بمتشكل والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معدتان
كل فرد من احدهما معد لفرد من الاخرى احدى السلسلتين الانفعالات الواردة على القوة الجسمانية
والاخرى سلسلة الحركات فكل حركة معدة للقوة الجسمانية
لكن الانفعالية صادرة عن العقل وتلك الحالات الانفعالية تعد بالاستعداد لحركة لاحقة وهذا كما
اذا قطعنا حدا من حدود المسافة فرغبنا حدا اخر ثم تخيلنا شوقنا اليه وتخيلنا
قطعة اخرى فقطعناه ثم تخيلنا قطع حد اخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة لتخيل وهو انفعال والتخيل
وكل تخيل الخ
علة لحركة لاحقة والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك اخر لانه اذا كان شيئا محركا
ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا
وانه محال وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه الى محرك اخر وهكذا حتى ينتهى
الى محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو المبدأ الاول او العقل الاول وما عداه من المجردات ليس
محرك

محرك وهذا هو الذى حملهم على الانتهاء فى تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا
المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض او بالعرض والنفس والعقل ليسا
بمتحركين لا بالذات ولا بالعرض فدخل لهما فى تحريك الافلاك الخفية تحركات الافلاك فى القوى
الجسمانية واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لا نم
ان يكون المحرك فاعلا فاعليا فانه من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين فان القوة محركة من جهة انها
منفعلة من العقل متحركة من جهة انها حالة فى المادة وكيف لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض
هو متحرك المتحرك بالذات يكون محرك المتحرك بالذات اعنى الفلك هو تلك القوة فيكون محركها من حيث
تحركت بالعرض انها هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة ومتحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية الا
اياها واعلم ان الاشبه ان لا يكون قوله وهذا هو الذى حملهم على الاعتقاد مقدما على الاعتراض الا انه
ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحقاق واستهزاء اخره عنه والوجه فى قوله فان
هى عقول مفارقة ان يقال ليس مفارقة لما تقدم من اعتراضهم بان للكواكب السماوية تصورات عقلية
برهن بان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد وقبل تقرير الدليل
لا بد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر الخمسة فالموجود اما ان يكون فى موضوع وهو العرض او لا
فى موضوع وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا فى جوهر اخر وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا
منهما وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فالعقل اما
انه هذا هو العقل المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره وامتناع
سبق العرض على الجوهر والجسم والا لزم صدور الامرين عن الواحد الحقيقى ولا صورة
ولا هيولى لما ثبت ان امتناع ان يكون شئ منهما علة لاخرى او واسطة ولا تاثير الصورة موقوف
على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة ولا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة للصورة
كانت فاعلة قابلة معا وفيه خلاف وكذا لان افعال النفس تحتاج الى المادة فلو كانت معلولا
اولا فالمال ان يصدر عنها شئ او لا فان لم يصدر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر

من شيء او قد ثبت ان افعالها متوقفة على الوجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها
وهو مح فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انه لم لا يجوز انه لا يصدر
من النفس شيء ولا نم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر من المبدا الاول بشرط
وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس لا بد له من دليل الثاني انه وان كان افعال النفس محتاجة الى المادة
لكن جميع افعالها كذلك ممنوع ولئن اردتم ان نفسها كذلك فهو لا يستلزم المط ولا يمكن ان يجاب بان
المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الالة فان العقل ربما يتوقف فعله وفيضانه
على وجود المادة بل وعلى استعدادها الثالث لا نم انه اذا لم يكن المعلول الاول النفس
والجسم ولا اجزاءه تعين ان يكون هو العقل فانما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل
وجوابه ان الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة تعين ان يكون هو
العقل واما حصول جميع كمالاته بالفعل منه فهو لم يثبت الا بدليل آخر فالنظر فيه
من العلوم الرياضية فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام ذكر ههنا بحث عن احوال الموجودات
من حيث انها موجودة فهو من الالهيات ولعلهم لما حصروا الوحدة والكثرة ما لا جرم [..] العلوية
حتى صار البحث فيها من علم الهيئة كالقاتش بالمنشورات المنثور شكل مجسم يحيط
به سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الا القمر يخرج ممنوع عن فلكه الخ فهو
لا يكون فلكا كليا ولا جزئيا واكثر الفاضل الخ كما كان حاصل الدلالة ان تنبه على ان
حركات الكواكب بعضها في الافلاك التي توافق مركزه مركز العالم وبعضها في الخارج او في
كل [..] مرتين انما يتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف
التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد
بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما يستقيم لو لم يكن
ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين دفعة واحدة لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة تستلزم
الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله دفعة وانه مح وتوجيه الجواب انا لا نم ان الجسم اذا [..]

لوكت

الى جهتين يلزم حصوله فيهما انما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة
حاصلة من الحركتين فان الحركتين لو كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت
حركة واحدة مساوية لفضل احدهما على الاخرى وليس يلزم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم
في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين وتحقيق المقام ان معنى الحركة بالعرض فنقول ان
الى المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة من الحركة فان الجالس في السفينة عرض له بسبب [..] حركة السفينة حيث
ينتقل في مكانه كما ينتقل السفينة في مكانها الا انه النوع التي حالته المخصوصة بسبب حالة غيره
بتبدل اوضاعه واينه لتبدل اوضاعه واينه واما المتحرك بالذات توجه الى الجهة [..]
مبدا الميل سواء كان طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فانه
واحد من تحرك وحجر ولا شك ان ذلك الحجر متحرك الا موضعا لكن تلك الحركة صدرت فانه
لا عن ارادته ولا ارادة في الحجر فبد الحركة مبدا في المتحرك بالذات [..] المتحرك بالعرض ثم
لا استحالة في ان الحركة بالعرض ليست منافية للحركة بالذات بل يمكن ان يكون المتحرك بالذات متحركا
بالعرض كالذي راكب السفينة يتحرك الى [..] كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن
ههنا شك وهو انا اذا فرضنا دائرتين منطبقتين احدهما [..] فوق وهما يتحركان بالخلاف على
محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة
لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوي [..] حركتها الى المشرق درجة فقد اعادها الحاوي الى الجهة
الغربية [..] تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المحوية [..] نقطها يقع [..] دور الفلك [..]
بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة المشرق تارة وفي جهة المغرب اخرى ومن
العقد امر [..] قوله في حل ذلك الشك بل يتحرك حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة
التي تحرك عليها وحركة اضافية اي بالاضافة الى نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية
لما فرضته عنده ونقطة المحوي ولئن كانت لها حركة في نفسها لا تحدث زاوية بالنسبة
الى النقطة التي [..] لان [..] بالخلاف حركة مساوية لها ولهذا

لا يرى الا ساكنة وللفكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن السؤال انا ما بيّنا ان الحركة الى جهة تستلزم
الحصول فيها لو كانت ممتدة فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول فيها انما هو بحسب
تركيب الحركتين من كلا من الحركتين لو تجردت على الاخرى كانت متوجهة الى الجهة المتوجهة
اليها فانا اذا فرضنا ان احد اعلى الخشبة هي مائة ذراع مثلا وهو والخشبة متحركان الى خلاف
تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا للنقطة ونقل الخشبة عن تلك الموازاة
مثلا ذراعا يحرك النقطة عن رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت
وهكذا حتى تتحرك الخشبة مائة ذراع والنقطة الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت
حركة النقطة فقط لانحرف النقطة عن الموازاة الى جهة الحركة فلا تحول حركات للنقطة الى جهة
بحسب تركيب الحركتين اذا فرضنا حسنا بعيدا عنه فقبل التنوير هذا البرهان طريقان
احدهما طريق المعية وتحريره على ما ذكره في الكتاب لو كان الباري لو كانت علة للمحوي لكان
حال المحوي مع الباري الامكان لان وجوب المعلول وجوده بعد وجود العلة ووجوبها فلا يخ
وجوب المعلول مع العلة الذي يجب معه هو امكانه لكن وجود المحوي مع عدم الحاوي فلما كان
وجود المحوي على وجوبه مع وجود الباري فلا يخ اما ان يكن عدم الحاوي اجتماع مع وجوب الباري
او على وجوبه فان كان واجبا مع وجوب الباري كان المحوي واجبا مع وجوب الباري
وقد ثبت امكانه هذا خلف وان كان على وجوبه مع وجوب الباري فهو ممكن في نفسه
وانه مع حبس هذا الطريق الا فيما يستثنيا بهذا لو كان الحاوي علة للمحوي كان المحوي
ممكنا والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب
العلة فحاله معه الامكان لا غير واما بطلان التالي فلان عدم الحاوي مع وجود المحوي
على ذلك التقدير فلو كان المحوي ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال
واعلم انه لم يرجح الشارح الا بهذا الطريق وبناه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم
لا يكون منه موجودة الا بعد كونه محصلا لانه ما لم يتحصل لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو طلب

فيها المقدمة

عن مقيد بالجسم كان او العدم خصوصا على الجسم فان كل شيء يعرض ممتنع ان يكون موجودة الا بعد
تشخصها سواء كانت حسيا او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها
ضرورة ان العلة يجب اولا ثم يوجب ايجاب المعلول فقد وجبت العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم
يكن وجوبه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا
كان بينهما معية متلازمة لا يتخالفان في الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر وامكن
انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعدها ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب
ومعلوله فانهما يتخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما ايضا ليس مقدمة البرهان عدم جواز
المتلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم جواز وجوبهما الوجوب مع ثالث فانه لو وجب
احدهما مع ثالث ولم يجب الآخر معه امكن الانفكاك احدهما عن الآخر بالنظر فلا تلازم
بينهما وعلى هذا النقض لا ما نقول الدلالة التي ذكرها فكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث
في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في نفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب
الآخر مع وجوبه امكن الانفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء
كان مع الثالث او في حد نفسهما يشهد بذلك اطلاق الشيخ ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد
بالوجوب ما هو اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج
الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان الشيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب وجب
الآخر مطلقا فانه لو وقع على صرافة الامكان يحصل الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستعمل
في البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوي معية متلازمة وكان عدم الخلاء واجبا
مع وجوب الباري يلزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا مع وجوبه لكن باق على صرافة الامكان
فان قلت كما وجب ان لا يختلف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لا يختلفا في الوجوب
بالذات والا لوجد واجب بالغير لا يمكن ارتفاعه وممتنع ارتفاع الواجب بالذات في الشيئين
لان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك منهما فلا تلازم

كما اذا التحق الانفكاك فنقول اذا امكن ارتفاع الامر لنظر الى ذاته انما يقتضي جواز الانفكاك
لو امكن ارتفاعه بنظر الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة
وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي
لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي
يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملؤ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملؤ
مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلاء بالغير وتشبث الشيخ بلزوم التخلف بمجرد هذه المقدمات
في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوي
وعدم الخلاء معا فالمراد بالمعية المعية في الوجوب وعدمه لا في الوجود والعدم كما
يخيله البعض وحينئذ فليس المراد الا ان وجود المحوي اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء ونبه
بان عدم الخلاء متى وجب وجب وجود المحوي فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم
وجوب المحوي كان عدم وجوب المحوي مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء الحكم عكس
النقيض لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان لا يكون للحاوي وجود ووجوب لانه لو كان
للحاوي وجوب ووجود فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوي او امكانه واياما كان
يكون مع وجوب المحوي او امكانه واياما يكن مع وجوب الحاوي له امكان المحوي اما على تقدير
الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته بل واجبا بغيره والوجوب
بالغير يستلزم الامكان ومعية الملزوم يستلزم لمعية اللازم فيكون مع وجوب
الحاوي ووجوده امكان المحوي فلا يجب وجوده معاه فيلزم امكان الخلاء لانا نقول
لا نم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم متقدما على الملزوم
لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعية لا يجب ان يكون معه وهو ظاهر الطريق الثاني
في تقرير البرهان طريق التقدم والتأخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون
عدم الخلاء ممكنا والتالي باطل بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما بالذات

على المحوي

على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على ما معه فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوي والمتأخر عن الشيء موقوف على
ذلك الشيء فهو موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا ويرد على هذا الطريق عدم مطابقة ما في الشرح كخلوه عن مؤنة امكان المحوي
والحاوي واحتياجه الى بيان ما مع الماو ماو واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته يراد تحقيق السلب من وجود المحوي وعدم
الحاوي فلا يلحق معنى الممتنع لذاته وذكر الخلاء في هذا الباب وارد على طريق التمثيل ولا ان مقصود تصور الممتنع لذاته قصدا اوليا
والا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك ليس معنى الممتنع لذاته واما تعقل العدم من معناه شيء تصوره العقل وحكم
بعدمه بحيث تصوره من غير ملاحظة الغير ولكن جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار بما اراد تصوره من حيث قال
تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بالنظر الى مجرد تصور العقل له بل بالنظر الى الغير
وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى يختلج في الوهم من ان الباب بالبرهان عدم الخلاء ولا امتناعه لذاته فلا فائدة في ذلك على عدمه هو انه لو
وجد الخلاء لكان كذا فيكون كذا وما ادعوه فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما كان كذلك يكون ممتنعا لذاته لانا لما نظرنا الى ذاته
مع قطع النظر عن الغير نجزم بانه محال والممتنع بالغير وان جاز استلزامه لعدمه الا ان استلزامه لعدمه انما يكون بالنظر الى ذات الغير لا بالنظر
الى ذاته وهو كشريك الباري فان دليل الوحدانية كما دل على عدمه دل على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم المحال
بالنظر الى ذاته بعد ما ظهر ان معنى قولنا ان الخلاء ممتنع لذاته ان مجرد تصور العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر
الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس الا انه شيء ملاحظ ذاته ووجود العرضية واما هو شيء تصوره العقل وحكم عليه
بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يحكم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود
علته او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول اي متصور العقل وسماه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور كما ان عدم
الانسان مثلا عبارة عن نفي الموجود في الخارج فهاهنا امران خارجيان الاول عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود على وعدم
الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي ونفي وجود المحوي من حيث انه ملاء ملزوم لنفي ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك
المتصور يلزم وجود المحوي من حيث انه ملاء فوجود المحوي وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في التلازم
بين المتصور في الموضعين اثبات التلازم في العقل او لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس
مقدمة البرهان فان المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب نفس الامر فمن المراد المنافي في عدم الانفكاك على
ما هو الشيء في عرف المخاطب وفي المعتقد يعود من حيث انه ملاء فاذا ان احدهما لا يتم الا التلازم لا بد فيه من اعتبار

الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء من حيث انه متحدد بالحاوي فان الخلاء هو المكان على ما كان ان الملاء هو المكان
المملو فحيث اعتبار سطح الحاوي يتصوره تارة خلاء وتارة ملاء ولا يعرض الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوي
حيث لا ملاء ولا خلاء اذ لا مكان له فاستلزام المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه ملاء المكان اه اما سمعناه وانشره
كلامه ولكنه نظر لان عدم الخلاء هو عدم المكان الخالي لا عدم المكان او وجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا يستلزم
حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا وما بها اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوي بعد عدمه عدم
العدم فكيف يكون ما عدم الخلاء هو نفس الحاوي فالقول المقدم بان المحوي مع عدم الخلاء بمنزلة العلل بان الشيء مع نقيضه وجوابه انا
نلتزم الخلاء هو عدم المحوي بل عدم الخلاء انما لزم من الملاء وانما لزم من المحوي من حيث انه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوي باعتبار
مكانه وكان قوله المغايرة للمحوي وهو يعني ما يتصور من الخلاء معه فانه رتباط بين عدم الخلاء وبين وجود المحوي لشدة تعلق
معيتهما واذ لحق اسقط بالكلية في تشكك الا ان ما يعرض المقدمة القائلة بان محال وجود المحوي مع عدم
الخلاء معيه بلا زمية ومما لا يحدان في الوجوب للعلم عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوي واجب بالغير او مفارضة في المقدمة
القائلة بالتلازم محال وجود المحوي ليس مع عدم الخلاء معيه بلا زمية لانه لو تعلقا لزم اتحادهما في الوجوب وليس كذلك في المقدمة
الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوي بالغير لا يجتمعان والثانية ما بينهما من المنافاة
انهما معا معيه بلا زمية في التلازم بحسب تحدي الوجوب في الطريق الطبيعي على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمية
عدم الخلاء ووجود المحوي انما هي على تقدير علية الحاوي للمحوي اه الا التقدير ليس بواجب بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم مهملة على
التقدير لانه اذا كان الحاوي علة للمحوي كان علة معه لما على المحوي محدد المكان فيتعين عدم الخلاء لزم وجود المحوي ومتى وجد المحوي لزم عدم
الخلاء قطعا لانه اذا لم يكن الحاوي علة لعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوي لجواز ان يكن الحاوي والمحوي معدومين فيكون المحوي الخلاء
العلم معدوما لان الخلاء لا يعرض لعدم المحوي مطلقا وانما يعرض لعدم المحوي من حيث انه محوي وملاء بل يعرض محيط لا محوي
له يتصوره مع عدمه الحاوي والراهن العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوي لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه محدد لسطح
الحاوي لما سبق بيانه بقوله لان ذلك الغير الذي يعقبه وجود المحوي انما على المقدمة بلا ولا هي ان التلازم
على تقدير العلية فمسطور في الكلام الا على المقدمة الثانية ذهب لان لا تلازم على التقدير عدم الحصر في قوله هو الذي حمل ومعنى
الكلام ان الحاوي الذي فرض علة للمحوي هو الذي جعل المحوي بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور

عن الحا

عن الحاد مصور الخلاء لا يمكن الا باعتبار الحاوي فما لم يكن للحاوي تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوي اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع
افادة للمحوي اي لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوي على تقدير علية الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي لان المحوي ح يكون ممكنا مع الحاوي يلزم
امكان الخلاء وعنده اتم لوات لان الجواب انما تم على مقدمات المتقدمة المبنية عليها والمقدمة القائلة بان المحوي على ذلك التقدير ممتنع
وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه من امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع كونه معلولا للحاوي ام وح هذا
في قوله وفي الحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو اجري على ظاهره لكان قوله لهذا حكم مع قوله وفي الحاصل لا حاصل له لانه يكون في الجواب الى
في العلم الذي يعقب وجود المحوي هو الذي يعقبه معه عدم الخلاء والمحوي انما يكون كذلك لو اخذ انه اذا لم يكن معلولا للحاوي فوجهه اه الجواب الظاهر
بالاستفسار بعال لانه ان اراد بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوي المعية التي ليس الا من امر على تقدير علية الحاوي والاول مم
والثاني لكن المحوي على هذا التقدير ممتنع ولا ارتباط في الاقتصار على هذا المعنى كما في الجواب الا انه جعل المحال حمل كون المعية
التلازمية انما هي على التقدير ومن نظر من وجهين الاول انه ذكره في ذلك البيان انما على ان الموجود الحاوي محلا في استلزام وجود المحوي
لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء موقوف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء موقوف
على تصور السطح الحاوي والمطلوب هو الاول فما هو اللازم منه غير مطلوب والثاني ان المعلل الممنوع انما هو على التقدير لان التلازم على ان
عن الاستلزام من استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي واستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على
ذلك التقدير الا انه استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي يتوقف عليه كما مر فيكون التلازم موقوفا على التقدير ان التلازم بينهما يتحقق
على تقدير تحقق الحاوي سواء كان علة او لا فالسؤال اذا حصص بحال عدم العلية مندفع بما ذكره البحث المعرج في نفس الامر اذ لا خلاء
في الوجوب فان قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوي والمحوي يمكن ان يكون عدم الخلاء معلول المكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان الحاوي
المحوي مع وجوب الحاوي وليس كذلك مع امكانه وجوبه مع وجوده في الصورة في جواب اخاد الملازمة انما المحوي
مطلق الوجوب لا في الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان الاشكال القوي هنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل للمحوي
معين والمحوي المعين انما يستلزم عدم الخلاء الا انه عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يحصل التلازم على ذلك التقدير الصورة وان قيل
وجب الحاوي ولزم تحت المحوي وهو الملاء فعدم تحت الملاء فان الخلاء معلول المحوي بلا خصوص لا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص
عدم وجوب الملاء المخصوص عدم الخلاء   وانما اوردنا ما اوردنا هنا كلما وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود علته وعدمها
الامكان فيه لكن ذالك لا ما لمعلوله حال المحوي مع الحاوي الا امكان فيه وبين دائما ذكر ان المحوي بما بعد المحوي وما ما لم اه اذا

كلما

مثل الكلام في شيء محرك كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فيثبت ان كل انسان جسم المراد بالمعلول المجوز وبالعلة الحادث وكون المعلول
والعلة والامر مسلط الكلام فانه اذا قال لو كان الحادث علة للمجوز كان حال كل معلول مع علة الامكان كان كلاما غير منتظم
وغير مستقيم لم يكن مقدمه لزومية والاتفاقية لا دخل لها في القياس الاستثنائي فيقول الشارح يقول المراد
ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية لتفيد الحجة فكأنه قال لو كان الحادث علة للمجوز لكان حال المجوز مع الحادث الامكان لان المجوز
معلول ح وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المجوز مع الحادث الامكان وقوله استثناء للتالي اي مستلزم للا
التالي فلما كان المقصود من ايراد التالي الكلي [illegible] ذكر استثنائه وثانيا الا انه محل تفصيل قوله فلانا وفيه اشارة الى المقدم
الثاني الا ان المعلول لا يلزم من وجود المجوز وعدم الحادث [illegible] في الوجود [illegible] تفصيل صرح به الاصل ان
الشيخ رد التالي كلا وكفى به عن [illegible] ثم استثنى التالي وثانيا مجملا ثم صرح ماله [illegible] ثم اورد تفصيل استثنائه
دافعا الاقتصار على ما قرره لم يورد الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع علة الامكان فهذا العدم غير اعتبار
كون علة الحادث لا يعقله بين المعلول وعدم الحادث فانه لم يوجد الشيء ما دام يوجد الحادث ولا عدمه فلا يستلزم المعلول الى
الحادث وبالعكس كيف لو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الحادث لا مع الاستثناء كل جسم الى علة
لما كان كل جسم معلولا مع عدم الحادث وحاله مع علة الامكان فيلزم امكان الحادث الا ان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان
الآخر فالواجب ليس بعد العلة بكونه حادثا مجددا امكان المعلول فليس قلت لما لم يكن المراد بقوله حال المعلول مع العلة
الامكان ان حال المجوز مع الحادث الامكان ان يكون المراد مطلق المعلول والعلة فان كان المطلوب تحقق الملازمة والاتفاقية لا
يعتبر في القياس الاستثنائي وذلك لان المراد المجوز والحادث فاعادة هذا الكلام يكون تكرارا قطعا فقول لا يشكل ان المقدم
الاصلي هو المجوز والحادث لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول للغرض المذكور ربما اوهم ذلك ان مناط
التلازم بين وجود المجوز وعدم الحادث هو مطلق العلة والمعلولية فصرح بخصوص العلة [illegible] ان مناطها هو كون العلة الحادث لل
مطلق العلة والمعلولية ثم كان بيانا لقوله الشرطية المعروفة في القياس الاستثنائي هي المتقدمة للعلة بالحادث لكن قدم استثناء
التالي عليها بعينه سوى [illegible] فجاء [illegible] نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية
مطلقا اولا ثم اوردها مقيدة بعينها ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما حسنا وربما وقع
ذلك التعبير من كلام الماضي ثم الاعتراض الفاضل الشارح على الامام الدليل الطريق المذكور [illegible] بان الحادث لو

مراده

قطع هذا م

المتقدمة للحادث

طعن الامام

كان

كان علة المجوز لكان متقدما عليه والتالي باطل لان وجود المجوز مع عدم الحادث وعدم الحادث مع الحادث [illegible] واجب لذاته لا جائز عن غيره وما مع المع
مع وجود المجوز مع الحادث فيستحيل ان يكون متقدما عليه لان الحادث لو تقدم على المجوز الذي هو مع عدم الحادث والمتقدم على المع متقدم
لكان متقدما على عدم الحادث فيكون عدم الحادث متقدما ثم اعترض على الطريق الثاني بالطريق الثالث [illegible] اعترض عليه [illegible] الدليل
الا بطريق المعدوم معترض فيه للقضية القائلة بان ما مع المتقدم متقدم ولا احتياج فيه الى [illegible] قلت [illegible] كيف لو رد الاعتراض
على ما وجهه حتى [illegible] كلامه لانه اذا اعترض بوجه الكلام او وقع على كلمة الامام لكن لم نعلم ذلك الا كونه غير مدفوع
الا بوهم ولا شك [illegible] عطف على [illegible] معهود [illegible] الوهم [illegible] معللا بالشرف [illegible] كذلك
والعلة تقول [illegible] على الحكم السابق [illegible] ان يكون الحادث وعلة المجوز [illegible] فيكون الحادث متقدما
على المجوز الذي هو مع المعدوم متقدم وح يكون مع الحادث امكان المجوز فيلزم امكان الحادث [illegible] على تقدير كون الحادث علة [illegible]
الحادث اذا كان علة المجوز كان [illegible] على المجوز متحدا بوجوده [illegible] امكان [illegible] معه [illegible]
من الطريق الثاني [illegible] سلف [illegible] وجود المجوز في الوقت [illegible] لم يكن علة المجوز وكان مع علة المجوز
لم يلزم ان يتقدم على المجوز [illegible] متقدما عليه [illegible] العلة وما معها [illegible] فلا
يلزم تقدمه عليه ونظر للامام في قوله وان المتقدم الذاتي [illegible] المعدوم [illegible] المتقدم بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين [illegible] التقدم بالعلية [illegible] المتقدم الذاتي [illegible]
ما مع العلة [illegible] متقدما بالعلية [illegible] متقدما بالطبع فاذا كان الحادث متقدما بالطبع على المجوز [illegible] ورده
الشارح المراد بالعدم الذاتي هو التقدم بالعلية [illegible] الحادث متقدما على المجوز بالطبع [illegible] لم
يكن محتاجا اليه لو فرض انه متقدم عليه بالطبع [illegible] اذا كان شرطا فالمجوز يكون محتاجا اليه [illegible] ورود السؤال [illegible]
الامام [illegible] ليحقق كلامه [illegible] علة المجوز [illegible] متقدما [illegible]
[illegible] علة المجوز [illegible] المتقدم الذاتي [illegible] المجوز [illegible] جهة العلة [illegible] متقدما [illegible]
ذلك كان مع العلة [illegible] لم يتقدم ما مع العلة بالطبع [illegible] خارج عن [illegible] السؤال الوارد في فصل
عبارة [illegible] وجوب الحادث مع وجوب علة المجوز فيكون امكان المجوز مع وجوب الحادث [illegible] المذكور
لان امكان المجوز انما يكون مع وجوب علته [illegible] وجوب الحادث [illegible] لم يكن علة [illegible] المجوز [illegible] فليس كل ما هو مع

فلا دوام

مع انه بعد جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى [illegible] فلا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان [illegible]

سائلا لقول وجود المحوى بعد عدمه [illegible] مع وجود الحاوى انما هو بعد [illegible] وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم امكان الخلاء [illegible]

وذلك [illegible] الحاوى والمحوى [illegible] فان المحوى [illegible]

[illegible] امكان الخلاء [illegible]

باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء [illegible] امكان المحوى [illegible] وسواء [illegible]

[illegible]

[illegible]

ثم تكونها مستمرة مع الافلاك لم يطلق على ما قصده من [illegible] الكلام الجمع لا يناسب بحسب الظاهر فانه لما ثبت ان الكل

فلك يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الاسباب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك

اليها كان الاسباب ترتبها مع تنازل الافلاك ولكن لما كان صدورها عن العقول على وجوه مختلفة [illegible] السماوي

لا ريب ان الوجوب في نفس الامر بحسب الظاهر وقال الامام [illegible] صدر من اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وذلك

ثم بعده عقول اخر كثيرة ثم عقل اخر وهكذا الى [illegible] الافلاك مساوية للعقول [illegible] اعترض على ما لم [illegible]

[illegible] بخلاف ذلك والى اشار بقوله [illegible] العاصل [illegible] الى قوله يختلف وتلك حكم [illegible]

استناد اول كثرة وجب صدورها عن المبدا الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول [illegible]

صدور تلك الكثرة ليس [illegible] اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة [illegible] على ما [illegible] ثم ترتب

عقول وتصدر السماويات مع استمرارها [illegible] واذا ثبت ان العقول [illegible] المنسوب الى

القوم [illegible] الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر [illegible] والماهية متحققة [illegible] الوجود [illegible]

والمعلول [illegible] هو الوجود فاذا صدر عن المبدا [illegible] فذلك الشيء له هوية اي ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود [illegible] الماهية [illegible]

مجعولة وهو مغاير للماهية والى اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدا [illegible] فالوجود والماهية [illegible] الوجود بالذات

والاثر بالعرض [illegible] الكلام [illegible] ماهية ووجود وقد صرح في النمط الرابع [illegible]

لا باعتبار تعددهما [illegible] مع الوجود اعتبار [illegible] بحسب التحقق [illegible] الماهية [illegible] العقل [illegible]

على الوجود فانهما [illegible] اول المراتب والوجود في المرتبة الثانية [illegible] الامكان والوجوب [illegible]

والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة [illegible]

[illegible] المراتب [illegible] الاعتبار [illegible] الوجوب [illegible]

الوجود في المرتبة [illegible] في المرتبة الثانية والامكان والتعقل للذات [illegible] موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب

والوجوب والتعقل للغير [illegible] موقوفان على الوجود والماهية [illegible] في المرتبة الرابعة [illegible] في المرتبة الثالثة [illegible]

الخارج [illegible] الوجود العقلي [illegible] الوجود والماهية فقط [illegible] والواجب [illegible] الى المبدا الاول

[illegible] صدور الكل [illegible] صدور الكل بالذات

والماهية

ودلالة عليه [illegible] سواء كان بالذات او بواسطة [illegible] المعلولات الاخيرة الى المتوسط [illegible]

العالية [illegible] البركات [illegible] لم يرد التصريح به [illegible] الواجب عليه [illegible]

[illegible] مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه او عقل غيره [illegible] فصلا [illegible]

ذكر ان الامكان والوجوب والوجود [illegible] العقلي لا يصلح للعلية [illegible] الامكان والوجوب على [illegible]

[illegible] على الوجود [illegible] الامكان [illegible] مشترك بين الامكانات [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] الامكان [illegible] امكان العقل الاول علة للفلك [illegible] الفلك علة [illegible]

ذلك [illegible] الفلك [illegible] في الوجود والوجوب [illegible] العلم [illegible] العقل [illegible]

معلوله [illegible] العقل [illegible] معلوله [illegible]

والى اشار بقوله [illegible] المبدا [illegible]

كانت هو العقل الاول [illegible] الاول [illegible] الامكان والوجوب [illegible]

شرائط العلة [illegible] امكان الوجود ووجوب الوجود [illegible]

الوجود [illegible] الاول [illegible] المبدا [illegible]

على الامر [illegible] المبدا الاول [illegible] المعلول الاول [illegible]

اعتراض على قول الشيخ [illegible] المعلول [illegible] مختلفات [illegible] المبدا الاول [illegible]

او يكون [illegible] الصادر عن المبدا الاول [illegible]

[illegible] معلولات المعلول الاول [illegible] ولو [illegible] الكثرة

[illegible] الكثرة [illegible] العقل [illegible] عن المبدا الاول [illegible] الكثرة

خاصة للمبدا الاول الكثرة [illegible] السلوب والاضافات [illegible] صدور الكثرة [illegible] السلب والاضافة [illegible]

[illegible] السلب [illegible] والاضافة [illegible] السلب او الاضافة [illegible] الدور [illegible] الكلام

[illegible] السلب والاضافة [illegible] السلب او

الاضافة [illegible] الدور [illegible] السلوب والاضافات والاعتبارات [illegible]

[illegible] المعلول الاول [illegible] مختلفات [illegible]

واما في العلم فاما ان يعدّ في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاضافات في علم الله تعالى مع بعض كثرا في ذاته وهو مع
على قاعدة العموم فكيف يعدد بالاعتبارات بالقياس الى ان الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار
الذي لا يتحقق الا فيه فيلزم الدور وهذا انما يلزم لو توقف صدور كل الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك
بل على بعضها كما توقف وجود كل اثر على عدم المانع الغير المتناهي في الاعتبارات التي في العقل واعلم انه عرض هنا
تكثر الموجودات لم يحصل الا من جهة او بوجوه لا برهان دال على ذلك بل المراد انه الاوجه يمكن ان يصدر منه الكثرة وربما كانت الكثرة
جهة اخرى لا نعلمها الا انه الاوجه لو تحقق الواقع لكن يستلزم الكثرة وجهة المذكورة لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم
كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط لان الابداع هو ما كان بلا توسط شيء وسائر العقول موجدة بتوسط العقل الاول
الابداع في النمط السادس ما كان من غير مسبوق بالعدم فعلى هذا معنى اخص وهو الابداع الحقيقي وايضا هو المذكور في النمط الخامس
ثم ان لم يوجد دعواه بينة اكثر الكلام السابق نقل عن الشيخ لكن المذكور في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات
كلامهم في اسناد المراتب الاخيرة الى المتوسط واسنادها الى الحالة وليس كذلك قال الشيخ حصل العقل الاول بالابداع
الحقيقي ولو كان كل عقل صادرا عما قبله بلا واسطة كان مبدعا بالحقيقة فظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى لكن
بلا واسطة والباقي متوسط وهو نظر لانا لا ندعي ان كل عقل لو صدر عما قبله كان مبدعا بالحقيقة بل متوسط المبدا الاول
لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالقصد اشارة الى ما فرع عليه من ان عالم الافلاك شرع في
ترتيب موجودات عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة تتبدل الصور عليها واستحال ان يكون
الثابت الذي هو العقل علة تامة للصور لامتناع التخلف فلا بد ان يكون في علتها التامة نوع تغير واذ لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير
وحركة الا الاجرام السماوية فعلم انها دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون علة موجدة لها فان الجسم لا يوجد جسما ولان تكون علة
معدة معناه ان لها حركات في مواد عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرائط لفيضان الصور عليها فيعود ما هو
لجميع انواع العناصر بعضها مشتمل على ان انواع الصور ليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في وجود ذواتها اذ تلك الاجسام
ولعد تخلف الافلاك فانها لا تكون ولا تفسد ولا الاعراض فانها كالتوارد على الاجسام الفلكية تواردا دائما على الافلاك
كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منها قابلا للتغير وحركة في حده اي حقيقة فان الهيولى اذا كانت مقصورة بصورة كان
لها صوم ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها صورة اخرى واما الصورة فمعناها هو زوال صورة وحدوث اخرى

للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة من حيث اشتراكها في الطبيعة كما يحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها
في الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال الاجرام السماوية في مواد الكون والفساد ولانها تابعة لكن الاستعداد لا يجرد
العقل لانا نقول ان من ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية مدخل في احداث الصورة كان لها دخل في
الهيولى بالتوسل اي وجود الهيولى واعدادها للصورة حتى يشيع وجودها ان ذلك ليس بتجديد لبعض فتطرح الا ان يكون كل
جسم صورة اخرى نوعية ثم تزول تلك الصورة بواسطة اعداد لحركات السماوية ويحصل فيه الصورة الاخرى لكنه مع بقاء تلك
الاجسام العنصرية نوعها وذلك الاحتمال ينافي قوله فيها من حال الى حال فان الحال هو ازدياد العدد والمقدار انما يكون بعد
ورود الصورة النوعية فهي سابقة على المقادير والابعاد واما الامور المتسعة من السماويات فكأن الطبائع والصور
والنفوس يصدر عنها افعالها في بعض الاوقات دون بعض فعلها لا يكون الا بحسب الاعداد من الفلكيات فيفيض عليها
يصدر عنها بحسب الافعال والحركات وهي الامور المتسعة عن السماويات ويحصل بحسب ذلك من الاجسام امتزاجات كما ان
القوى الغاذية يحصل جوهر الغذاء وبكونه معدة في محل للاعضاء فيصير جزءا منها بدلا لما يتحلل منها ان الاستعداد
المذكورة اي الاستعدادات لا يمكن موجودة في الخارج او معدومة والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل لانا اذا
معدومة فبطلان التاثير حال انها في الخارج من الاستعداد لكن انها لا معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض
ولانها اذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات بعض العقول بان السماويات يصح ان يكون علة للحوادث فجاز صدور الصور
عنها ولم يحتج الى اسنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية علة للصور والاجسام فلا
بد من امكان اسناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن العموم ممنوع وذلك ولم يصدر عنها الصورة النوعية للاجسام
والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر الا بوضع مخصوص فلا يكون لها اثر الا فيما يناسبها فان الشمس مثلا لا تؤثر الا فيما يحاذيها
ولا يحصل منها ضوء الا بواسطة سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات بل انما يكون ذلك في النفوس فقط
ثم فان العقول لا يتوقف فعلها على المادة بخلاف النفوس ثم لا يتوقف بعض افعال العقول على المادة
واستعدادها والا المبدا الاول لا يتوقف فعله على اول معلولاته والا لم يكن اول صدور الافعال التي لا تحصى
عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب احوال
القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب استناده على حيثيات غير منحصرة ممنوع

بعد تسليم ان الواجب الوجود مبدأ الفلك وهو متعال عن الحسبان ولئن سلمناه لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا
من العقليات مبادئ الوجود وعنده ان لكل عقل سنخ الكمالات على مساهمة مجازا لحصول من العقل الاول الى سماته على صور
علمية عن مساهمة اللهم الا ان يقولوا العقل الاول الى صورة علمية وانما الصور العلمية في العقل الفعال والله اعلم بما عليه الحال

النمط السابع

كالصور المعدنية اول مراتب العود ثم اجسام البسائط الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الصورة والهيولى لهما متقدمتان عليها
عليهما ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فاولها المعدن ذو صورة تحفظ مزاج ثم من تركب اخر ذو مزاج
وصورة تحفظ المزاج وتحرك في جميع الجهات اي النمو وهو النبات ثم من تركب اخر له مزاج وصورة تحرك في جميع الجهات بارادة
وتحس وهو الحيوان ثم من تركب اخر تحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب في العقل اسماء
فالنفس الانسانية في اول المراتب تصير عقلا بالقوة للكمالات ثم عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال والمدرك على
ذلك الشرف مرتبة في مراتب البدء وآخر مراتب العود في الكل وان كان بشرف في مراتب البدء وبازائه النفس في مراتب
العود ثم ان الشرف في مراتب البدء ما نقص الى الهيولى كما ان كمالها في مراتب العود ينتهي الى العقل المستفاد وعلم ان العلام
لهذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن اقدم وجودا من ان ما قدم في مراتب العود
لا يكون متاخرا منه   ولما كانت النفس الناطقة اراد الاستدلال على بقاء النفس الناطقة بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة
هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به لكونه آلة لها في اكتساب الكمالات واذا
فسد البدن بعد فساد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها من ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية بعد فساد البدن
لا يجوز ان يعدم وجود النفس لانها ليست علة تامة لها لعدمه ولكن علة فاعلة وتوقف وجودها على حدوث البدن لا
يوقف بقاؤها على بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن لكن تعلقها شرط لبقائها فاذا انعدم البدن
والحاصل ان البدن ان كان موجودا والنفس ما كانت موجودة ثم وجدت النفس والبدن ثم عدم البدن فلا يلزم الا ان يكون البدن
وجود النفس فان لم يكن له دخل في وجودها ام فلم لم توجد النفس قبل وجود البدن وان كان له دخل في وجودها فلم لا يكون له دخل
في بقائها حتى اذا العدم انعدمت واعلم ان ما ذكر في تقرير الاستدلال انما هو ما ذكره الامام ورد الى الاستدلال
النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية كالاتها العارضة لها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المستدرك
الاستدلال ان المطلب اللاتي بقاؤها بعد الموت وتجردها في ذاتها كان في ذلك وكذا اشار بقوله الى موضع بالصور

العقلية

العقلية الكمالات الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها في الجسم وذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء
سبب الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج في
الكمالات اليها عين مفهوم كونها ذاتا فى الجسم ومنوط   ليس بما فيه يتسنا وحفظ المزاج ذكر في النمط
الثالث ان النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم يحفظ المزاج انما هو من سبب الجسم فيكون الجسم حافظا له
وذلك بالعرض والنفس فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم واستقامة حال الجسم بحفظ المزاج والمزاج هو المدار
ذكره الشيخ   نصره البصيرة حال الاعمى بصيرا كالنائم حال النائم متيقظا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة لانه
على ان البحث المورد فيه اوضح من الاحاث في التنبيهات فان ما نسب العاقل عند الغير يكون اوضح لا محالة مما يسبب العاقل
عند النوم واما كان هذا البحث اوضح من البحث التنبيهي لانه حال ذاته وهو ساهر حال غيره ولا شبهة في ان
حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان تعلقها معقولا بها
معده للنفس لقابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجوهر العقلي وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل
موجودين كما كانا من غير نقصان اصلا وجب حصول الاثر ووجب بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن فيها سؤال وهو ان في
هذا ليس القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس شرطا لقبول تلك الصور من العقل فلا يحب
السؤال ذكر الشيخ اوله على ان النفس في تعقلها غير محتاجة الى شيء من الالات البدنية وقال انه قد سلف في الفصل المتقدم
ان النفس بالقياس بعد خراب البدن فلا يمكن رجوعها فزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية اليه فان قيل ان الالات لا تبقى حصول ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لا تضرها في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية لانها لا تحصل بقاؤها عليها ووجوب بقاء المعلول بقاء
العلة ولا التام فوجود الفاعل والقابل وكان شيئا لا يقول بسبب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان كانت
الالات المفقودة ولكنها لا تكون لها وح يلزم من فقد تلك الالات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست الات لها بل مانعة لها
كما علمت في النمط الثالث انها تعطل عن ادراكها في الالتصاق ما يرد ادراكا وانوار ما عدم مفرد فقد ان الالات
على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال بل على ان المطلب ليس الا بقاء التعقلات مع القابل والفاعل
فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني
ليس الا بقاء عاقليتها كما ذكره الامام ولا خلط الشيخ في كل من الفصلين احدهما بالاخر وهو صواب

وفائدة هذه الاستشهاد وجوده الفاعلية لا بحسب التمرن او بحسب التجربة او بحسب القوة لان التمرن كما اذا احس مرات
متكررة حصل للحس منه تمرن به يدرك بسببها ذلك الجزئي ومعاينة سريعا ولا التجربة كما اذا كان الشيء واحد وهيئات متعددة وحصل
للحس بتلك الهيئات شعور وتكرر احساس بشكل جزء منها عرض عليه كان ان وجد احساسا به ولا بحسب القوة وقد يظن القوة
كما يظن انه يكون معها اجود فمراد الشيخ بالكلال انما هو الاختلال فان قوة العقل عند اختلال البدن لا اختلال في الهيئات العقلية
التمرنية والتجربية فلم تحصل في سن الانحطاط وبما استشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فان القوة التي تحصل في سن
الانحطاط حتى لا يمكن الشيخ احد الامرين ولا سيما ولا اختلال للهيئات الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس لو كان بالآلة
ضعف لان الشيخ العقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط حيث تضعف
وسمو لضعف الآلة وليس المراد انه لعقلها لو كان بالآلة لم يبق تجاربها وتمرنها فان له احساس بالآلة والتجارب والتمرنات
واقعة تسمعه وها هنا تمكن ليعرض ههنا سؤال الآن في آخر سن النمو قد تضعف قواها وتعقله فقد
اختل قوة العقل لاختلال الآلة فتكون العقل بالآلة فالجواب ليس معناها لو كان العقل بالآلة لاختل باختلال الآلة واستثنى
نقيض التالي وهو منتج لنقيض المقدم وانما استثنى عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم لا شك ان في آخر العمر ربما يمنع تعقله اشتغاله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك لا يدل على انه لا تعقل له في نفسه اذا وجد له تعقل مع كلال الآلة دل ذلك على
تعقله في نفسه وانه سلم ان الوهم لا شك انه معارضة في الدليل المذكور لعل الشيخ اوردها بان تعقل النفس لو كان بالآلة لاختل
قوة النفس باختلال البدن لكن قوة العقل تحدث في آخر العمر فيكون العقل بالآلة وهو موجب بأن يكون ما سيأتي نقيض التالي
لا يمنع ذلك وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها بل على ان يعرض الوهم الى
لو عرض لقوة العقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون العقل بالآلة لكن اللازم حق كما في آخر سن الانحطاط
فاللازم مثله لا يوجب حل المذكور وجهين منع الملازمة بما على ان اختلال فعل لها في صورة لا يدل على انه لا فعل لها في نفسه ولو
كلام الشيخ ههنا الى قال حاصل كلامه ان التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة فيجب معارضة بقول التعقل بالآلة لانه يختل
باختلال الآلة ومن الظاهر انه لا يمكن جوابها بعدم انتاج استثناء عين التالي فهو يريد لا يطابق المتن قال الفاضل الشارح ان اراد بالاول
لو كان تعقل النفس بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا في سن الانحطاط
وهو ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معينا من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقصان انما هو على الزائد على

ذلك

ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني القوة الحس والحركة في الاعضاء فانها
باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق والزيادة والنقصان انما هو على الزائد ولو ذلك النقص على
ذلك الحد المعتبر لا يبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة العقلية على حالها لكن نرى انها
يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين تحصل ذلك الكمال حال اختلال البدن قال القوة الى فوق والنفس على حالها لكن
اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلذا صارت في هذه الحالة اكمل وفي هذا السؤال وجوابه قد اشار بقوله ثم انه يحمل الاولى في
في الكهولة الى آخره ومحصل هذا الاعتراض بعبارة تفصيلية ان اجمالا النقض هو منع الملازمة الاجمال هو ان لو تعلل القوة
الحيوانية فلو لزم من كون قوة العقلية اختلالها باختلال البدن لزم ان لم اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية ليس كذلك
لبقائها الى آخر العمر وتوجيه الشرح موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل من لانه الا لكماله
ذلك النوع الاول انه لا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول كالصورة وما يترتب من الكمالات على الكمال الاول من الكمالات الثانية
اذا عرفت هذا فنقول القوة الحيوانية تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي بها تستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على
الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة وتحركه النفس والتنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعني اعتدال
المزاج لها عرض محدود بطرفي افراط وتفريط ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وتوسط ذلك ربما لا يعتدل
وتنقص اي ويكون على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات الثانية تزداد وتنقص بحسب
اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلا يكون شرطه حدود الاعتدال بما لا
نعم الشرط توجب تغير المشروط فلا تغير فيه الا ان واحدا الحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان والكمالات الثانية لما
تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال والا لما اختلفت بالزيادة والنقصان بل يكون
شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان فالقوة الحيوانية التي تنقض بها ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا
لان في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني فلا نسلم ان الكمالات الثانية تختلف باختلاف الآلات كما ان التعقل اذا
كانت في الصحة كان ادراكها كاملا وان كانت في النقصان كان ادراكها كذلك وهو الجواب عن النقض الاجمالي واعلم
التفصيلي فاشار اليه بقوله وظاهر انها لو كانت معقولات النفس كمالات ثانية الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف
احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكلما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوى وما نقص نقص

احوال م

ما نقص الاعتدال ليس كذلك ولما كان هذا الجواب مساعدة مقدمة مذكورة في جواب البعض بل اجابة فهذا اوضح منه والا
كان الزمن لبعض بعده وان سؤال الاده يعقل في ان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في البعض حد واحد لا يعرف ان
لا يعتبر البعض في الزيادة كما ذهب ليس لا يكون في النقصان ولا حمله على اجماع العلوم غير واقع لان الكلام في زيادة قوة العقل
في زيادة النهاية الشريفة كما هو عادة نوجه الكلام هنا ونظر لا اولا فلان قوله والعقل لا يحمل الزيادة والنقصان ليس شي
للقوة الجوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائما في التحلل فتكون القوة الجوانية كذلك قائم ولا فلا فان البعض يأتي لانه
غاية ما في جوابه ان الكمالات الثابتة لا في الكمالات الاولى اي مبادي الكمالات الثانية اذا الذي ذكر البعض قال الامام في قوله
مذكور في الكمال الاول فهو قائم في الكمال الثاني لانه لما جاز ان يكون المعتبر في الكمال الاول حدا واحدا فلم لا يكون اذا الاعتبار في
الكمال الثاني لا على ما يستعمل في الخطابة لما كان الادعى قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد [illegible] الحجة اقناعية ليس ذلك
كل الخطابة لا يستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا تكون بها الا المسير شبه التي يلاحظ بصورتها الغير الجمهور
والانصاف واما المجادل فمراد ممكنة المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تركب الا من المقدمات المقبولة المعتبر
ولا القياس [illegible] الا على [illegible] ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هو التاثير بل ما هو اعم منه فكانه هو معناه
اللغوي فانه قد اطلق العقل على الادراك وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام هنا ان [illegible] النفس الذي [illegible] عن انفعال واما
القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو انا من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها [illegible] الا تحرك الاعضاء و
التحريك انفعال والانفعال لا يكون الا [illegible] طبيعة المنفعل [illegible] واما قوله والفعل وان كان [illegible] الطبيعة فهو جواب عن
سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يمكن الانفعال عن قاهر [illegible] المنفعل والانفعال انما هو من القوى [illegible] في الجسم [illegible] يكون
قاهرة له ضرورة ان الحال في الشيء لا ينافيه اجاب بان ذلك [illegible] وان كانت [illegible] القوى لكنها ليست [illegible] طبائع [illegible]
يلتئم منها الموضوعات كالعين والانف والاذن [illegible] العام مقسورة على الاجتماع فيكون [illegible] الاجتماع ولما نافت
اجتماعها نافت وجود القوة التي هو موقوف على الاجتماع فضلا عن [illegible] فتكون [illegible] العام [illegible] واما فيكون موجبا
للوهن في الموضوعات والقوى [illegible] الضعف العارض للقوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد ادراك الرائحة القوية والصوت الضعيف
بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس كالحس يبطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته
هو ان فعل النفس ليس بالالة والاشتغال [illegible] الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية [illegible] لا يلزم منه ان [illegible] ليس بالالة فافهم

المط عن اللثم [illegible] حجة ثالثة حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها وادراكها والتها وكل قوة لا تدرك الا بالالات
لا تدرك نفسها ولا ادراكاتها ولا الاتها لامتناع ان يتوسط الة بين القوة ونفسها وبين الشيء وادراكه وبينه وبين آلته فيلزم ان
القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالالة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالالة
لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا الاتها لكنها تعقل نفسها وادراكاتها ومع ما نظرنا به التها كالقلب والدماغ قال الامام
هنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والاخر ان تعقلها ليس موقوفا على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لا تفيد شيئا منهما
لا الاول فلانه يجوز ان تكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن وتكون متعلقة بنفسها وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق الذي [illegible] المسماة
بالشعور والادراك فلا يلزم ان تكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها والتها بلا واسطة آلة غير جسمانية واما الثاني فلانه وان سلمنا ان
القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصالها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن وما ذكرتموه لا يبطله والحق [illegible] ان
مراد الاول ليس مطلوبا هنا وان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب
انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليست بالالة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الا ان بعضها في الجملة بلا واسطة الالة وقد دلت الحجة عليه
والاعتراض على السؤال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما فورد ان
وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها لا بواسطة آلة [illegible] حجة رابعة وهي
ان [illegible] انها اربع مقدمات وذكر في المقدمة اربعة اقسام ولا حاجة في تلك الحجة الا [illegible] احدها [illegible] وهو ان تعدد اشخاص
النوع بحسب تعدد المواد فاني [illegible] اقسام مستدرك ولا [illegible] ما تجري مجراها في العوارض المادية فان [illegible] الاعداد ان [illegible]
مع انها مجردة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية [illegible] على وجوب تعدد
المواد [illegible] لكن [illegible] بعين [illegible] الفاعل [illegible] هنا فعل لا تاثير هنا فانه باق والثاني لا يحتاج الى تاثير تجدد
[illegible] مطلق التاثير هو الذي يحتاج الى فاعل لا التاثير على الابتداء والصواب ان يقول المراد بالمادة جسمية وما يجري
مجراها المجردات لا شيء من العلوم [illegible] بان القوة العقلية لو كانت حالة في الجسم لكانت ادراك العقل او دائمة [illegible]
له والثاني باطل [illegible] ان [illegible] بعض اعضائه في وقت [illegible] واما [illegible] شرطية فلانها مع ذلك [illegible] لو
تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها لان الجسم لحصول صورته وتلك الصورة [illegible] ذلك الجسم للادراك تلك القوة لو ان [illegible]
ذلك فيكون آلة للادراك ولا ادراك بالالة لحصول الصورة في الالة [illegible] ذلك الجسم والالة صورته المعقولة

ومع امتناع تعدد اشخاص النوع من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال الا ان الامام لما اعترض في
الملخص على هذا القدر بكون القوة العاقلة جسمانية اما ان يكون الجسم معقولا دائما او غير معقول دائما او معقولا في وقت دون وقت وبطل القسم
الثالث كان احد القسمين الاولين لازما ومع ذلك يكون قول الشيخ فادركت الصورة التي بها تصير القوة العاقلة عاقلة لا آلتها لا قوله ولذا يحمل التعقل
اصلا مستدركا لا دخل له في الاستدلال ولكن لو وجه كلام الشيخ بما ذكره من ان الحال لو كان القوة العاقلة منطبعة في جسم كانت اما دائمة
التعقل له او دائمة اللاتعقل له لان القوة العاقلة اما تعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان تكون تلك الصورة هي عين الصورة الحسية
الحاصلة لها او صورة اخرى مجردة لا سبيل الى الثاني واللازم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها
فان اوجب تعقلها فيكون دائمة التعقل والا كانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى له اذ هو المنطبق على متن الكتاب ولا
يستدرك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة بعد ما مر في النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون
حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي عين ما به يدرك لان كان المدرك هو ذات المدرك او ملاقيا له وان كان خارجا عن ذات المدرك
فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة عند المدرك وليس الكلام الا في ان تعقل القوة العاقلة للجسم لاجل حقيقته المستمرة الحصول لها او لاجل صورة
اخرى تحصل لها والثاني يستلزم حصول الماهيتين للشيء الواحد لها وهو ممتنع فان تعقلها بحصول ذلك الجسم لها فان كفى في تعقلها كانت
دائمة التعقل والا كانت دائمة اللاتعقل نعم على قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة [illegible] صورتان لشيء واحد
شك فان المتعقل هنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون حصول [illegible] مادة واحدة بل اللازم
حصول الصورة العقلية في الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله ولم يلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل في مادة موجودا
في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي [illegible] في مادته لمادته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة في
المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل هنا هو الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة
حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المتعقلة للجسم في مادة واحدة وهو ممتنع لانه لا بد في تعدد الاشخاص من تعدد المواد لكن في
[illegible] فيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد
الشخص بحسب تعدد المادتين ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعقل من مادته الصورة التي للمادة هي الجسمية لانها مأخوذة
من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا منع حصول احديهما [illegible] دوام تعقل الجسم الذي
هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا ان يقال [illegible] من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمقصود [illegible]

بالالة

بالآلة وهو غير لازم [illegible] الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالآلة كانت دائمة التعقل لها او دائمة اللاتعقل لها على ما
الحجة   اعاد ما اعترض به [illegible] اما الامام ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم لزم اجتماع صورتين متماثلتين واما انه لو كانت
الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته
ومن اين المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر [illegible] وجه كلامه واما حديث المناسبة فليس بمعنى وتحرير الجواب
ان [illegible] هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة وان اراد معارضة بقوله المعقول من السماء ليس مساويا لها
فان اراد به انه لا افتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا ينافي تماثلهما وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهو
الحقيقة التي للسماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره وان اراد
[illegible] والسماء بها غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنس والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع ولا شك ان
المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد وتقريره ان الصورة المعقولة من السماء لو
كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر [illegible] فاجاب بان المعقول من السماء له اعتباران احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه
صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني ماهية السماء والحق في الجواب ان ماهية الجوهر [illegible] الوجود
الخارجي فان الجوهر كما [illegible] ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء
وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا عرضا ولهذا صرح القوم بان
صور الجواهر جواهر   ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة [illegible] سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع
المثلين [illegible] لا نم ان اجتماع المثلين محال وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما ممتازا عن الآخر وليس كذلك فان احدهما حال في القوة
العاقلة والاخر في محلها اجاب الشارح اولا بانا نمنع ان الصورة لا بد ان تكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة للادراك
وثانيا بان الصورة لو كانت حالة في العاقلة فاما ان لم تكن حالة في محلها لم تكن العاقلة فاعلة مشاركة للمحل [illegible] جسمانية
فاعلة مشاركة للمحل فالعاقلة لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق [illegible] الجواب بالجملة [illegible]
والفرق بين الصورتين بان احدهما حالة في القوة العاقلة وفي محلها معا والحال ان [illegible] الفرق ممتنع لان
الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين [illegible] ويمكن ان يجاب بان
المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة

محلها وهو المقارن الآن فكيف يكون مفارقة لها مع الكون بها متشخصة وهو أن الصورة العقلية ليست حالة في محل القوة العاقلة بل في
محلها على ما ذكره الإمام وهو جواب الكشي ان هذا النوع من حلول الحال ما تكلف الصورة العقلية لما كانت مفارقة لمحل القوة
العاقلة فكانت مفارقة للقوة العاقلة وهي مفارقة لمحل الصورة العقلية ومقارن المقارن مقارن فيحصل الصورتان في محل واحد
داخل وهذا الكلام يصلح أن يكون جوابا لا ابتداء السؤال الإمام بأن يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهي
في محلها والحال في الحال حال في المحل لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وهو محال وتحقيقه لما كانت الصورة العقلية في محل
القوة العاقلة لم يلزم منها اجتماع المتماثلين وهو حلول الصورة المعقولة من جسم في جسم لا حلولا ابتدائيا ما لكم والمحال إنما هو الأول
فإن قيل الانتشار مقبول حيث لم يثبت ولا يحيث لو أريدها ثم إن الاتحاد في الملزوم ملزوم للاتحاد في اللوازم ولا
تحت العوارض بأن كل عارض يعرض للجسد مما يحصل الشخص الآخر التي نسبته إليه إذ لا تمايز بينهما فلا ابتنيه يقول بنسبة العارض التي
مقارنة لمحل الحال ونسبة الصورة العقلية مقارنة إلى التي محل لا يوجد قطع النظر والمعنى الكلية للصفة لا دليل إلا
ما سوى الله أحد مما أنه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم العلم بالشيء العلم بالعلم بالشيء صفة حاصلة لها
العدد الصفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم العلم بالعلم بالشيء صفة حاصلة للنفس فهو معلوم لها وهلم جرا فيلزم من الشيء
حصول علوم غير متناهية وإنه مع وجوبه أن العلم بالعلم بالشيء زائد عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لأنه لو كان زائدا
زائدا الكائن فإنه يلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو ممنوع ولو صح أن العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بها يجب حصول صورة أخرى
والصورة العقلية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس وهذا الثاني من أن العلم بالشيء نفسه أو غيره ما لا سابقها ليس زائدا
زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها حصول علوم غير متناهية لأنه لما ثبت أنه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية
إنه يرد على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالعلم أنه رب ما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لا ما يحصل الذهول عن
التصديق بالعلم لا عن تصور والكلام فيه والثاني كثير من لوازم النفس لا يدوم استحضاره وأجاب بأن اللازم هو العلم بها لا العلم بها
والعلم بالعلم بها وفيه نظر لأنا نعلم بالضرورة أنه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة وغير ذلك من صفات النفس
الرابع الاحتجاج على بقاء النفس أقول بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء معقولاتها عادت
ما أن المط بدل الحجة أو ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الإمام ولهذا سمي الفصل بالكلمة فادر بها للدين محلها
الأول أن قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لأنها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة والعكس وليس كذلك
الثاني

الثاني أن قوة الفساد وفعلية البقاء لا بد من محلين أي موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء آخر لا يمكن عروضهما لشيء واحد لم
يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بأن محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه
موصوف بالفساد وإلا لكان الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول لزم اجتماع الثاني مع الفساد وهو ممتنع
الخامس إن الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد
فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لأنا لا نسلم أن الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فإن معنى قبول الشيء العدم أو الفساد
ليس أن ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه أنه يعدم في الخارج وإذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي
كان العدم الخارجي قائما به في العقل ولا في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم فالنفس إن كان لا يخ لا إلا أن يكون
النفس بسيطا غير حال له فلا يمكن الفناء ونقول لا استحالة في قبول الفساد التركيب وأما أن يكون حالا أو مركبا لا
لا الأول لما ثبت أن النفس غير منطبعة في شيء لأنه الثاني بالدليل الأول السالم أنها ليست قوة حالة في جسم والثاني
إنها لا يمكن حالة في شيء أصلا لم لا يجوز أن يكون حالة في مفارق لأنا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان
مركبا فإما أن يكون من بسائط كلها غير حالة أو يكون شيء منها حالا كالصورة والأول محال كالهيولى وإلا لكان يوجد بسيط غير
حال ذو بسيط القوى الحال غير قابل للفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد وإما كون ذلك لو كان البسيط غير الحال هو النفس ولكن
الموضوع أن جزء النفس دعا ما في الباب ليس جزء النفس لا يمكن قبول الفساد ولا يلزم منه أن لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام
جزء آخر لا يقال يحل بعوارض الابتداء أن النفس لا يمكن أن يكون بسيطا غير حال ولا لكان إما حالا أو مركبا وكلاهما باطل أما
الأول فقط ولا الثاني فلأنه يلزم وجود بسيط غير حال من أول أنه يكون فأما بدا أنه مجرد عن جسم ولا جسماني على ما لا أنه والعرض
متعلق بالبدن وهو النفس وقد كان جزء النفس هذا لا نقول لأنه لا يلزم من كونه بسيطا غير حال أن يكون فأما بذاته لا يجوز أن يكون
الهيولى لا يقوم إلا بالحال فيه وح لا يلزم أن يكون نفسا ولا سؤال الاعتراض هو نقض على الدليل وتقريره كثير من الأعراض والصور
البسيطة قابلة للفساد فلو استلزم قبول الفساد التركيب لما فسدت إذ أجاب بالفرق بأن محل قوة فسادها هو موضوعها
وموادها وذلك لا ينافي بساطتها بعينها بخلاف النفس فإن محل قوة فسادها لا يجوز أن يكون خارجا عنها لأنها لا مادة
أو متعلق ومادتها باطل ولا متعلق لها إذ لا محل للنفس فلا بد أن يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب لأنه فإن قلت
كانت البسيطة محل قوة الفساد وكان موصوفا بالفساد فيلزم فسادها فقبول النفس المراد بالفساد فسادها

قال الشارح ومن ثمة قال البعض فيها الصورة كما ان من ثمة قال يحدث فيها الصورة ونعم اي اذا ثبت ان العقل اما
اصل او ذات اصل لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول النفس على تقدير انها اصل اي مركبة من بسائط لا يمكن كلها حالا حتى
تحقق منها بسيط عن حال لم يظهر ان اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد ومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان
تكون النفس مركبة واحتمال تركبها من حال ومحل فانها على تقدير تركبها من جواهر غير حالة تكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته
فتكون كل منها نفسا فيلزم ان تكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وانه محال فهذا الفرض اعني تركبها من حال ومحل وانها
مخالفة لهيولى الجسم وصورته لانها جزء النفس مجرد ان فيها الباقي المحل لا الحال فلا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم
من بقاء الهيولى بقاء الجسم ولا قول ومع تجويز ان لا تكون كلا لانها الذاتية بانه فقدم كلا اعتراض وجه ولا وصل له في الاعتراض
الا انه لا دا زادها لما كيد بطلان كلام القوم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن
عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من ذلك
لجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود جزء اي حال فاذا انتفى انتفت ثم قال الشارح هنا طريق المحاكمة
انه اذا منع معدمه وذكر السهو ستقرأ لا يلتفت اليها وتسدل على المعدمة وهي هنا ان النفس لو كانت مركبة لم يتعلق العاقل
فكانه قال لو كانت النفس مركبة فاما ان تكون قائما على انفراده فتكون نفسا او لا تكون قائما على الانفراده فاما ان تكون قائما بالبدن
فلا تكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها عليه بالطريق الاولى فلا تكون عاقلة بذاتها واما
ان لا تكون قائما بالبدن بل بالجزء الاخر الحال وهو لا يجوز لانه يقصد تغيير فيكون النفس باقيا ببقائه جميعا ثم اورد ذلك بقوله لانه
المعير لا يوجد الا مستندا الى جسم محرك وتقريره ان التغير هو زوال صورة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث على العدم الطاري
يحتاج الى مادة والمادة لابد لها من الصورة فلابد في التغير من جسم واما انه محرك فلو كان في الكيف لانه كان مستكملا بكونه متغيرا
اما اسمعه وتقابل ان يقول لم لا يجوز ان يعدم قوة فساد الصورة المقيمة لمحلها ولا تم احتياج الفساد الى مادة جسمية بل
اول المسئلة والمحرك عن لازمه فان حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ولكن ان يقال المراد بالحركة
مطلق التغير كما اشرنا اليه في موضوع الطبيعي الاول ان السؤال الاول باق لانه المفارق مشع ان تقارن المفارق لانا نقول
المفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز ان يعدم عنه ثم قال الفساد والحدوث اي كما احتاج امكان الفساد
الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن لم يجز امكان وجود حدوث النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها الا

والوجه فيه ان يقال انا لا نم ان النفس لو قبلت الفساد وكانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان
محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مما يساويها هو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن
اجاب بان امكان حدوث النفس او فساده لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومراد انه يكون مباينا انه يستعد لحصوله
مباين له او فساده عنه في العمم به ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس او عدمه قائما بالجزء وغير ذلك وجاز ان يكون
امكان وجود من هو في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات كلما زادت استعداداتها وتصاعدت في
مرتبة تهيئها للصورة النوعية انسانية واستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة تحصل لذلك المركب
فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل
من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبط بالبدن ارتباط تدبيرها وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس اوليس معنى مقارنة النفس الا انها فيما
على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة انه مباين بل من جهة انه
مقارن ثم اذا حدثت النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يكون
فسادها لا لوجود فسادها قائما بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها ليس ان يقوم بالبدن لانه مباين وللا
كان امكان حدوث النفس قائما به لا بعدانه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا
لاستعداده لانعدام لحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب
بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداده لحصول جميع عللها التي لا يحصل الا بها وعلة عدم الصورة
فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها فان قيل هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان
يعدم النفس بحسب عدم الصورة فيجوز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستعد لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس مع الا
يجوز ان يكون ذلك من جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن من جهة انه مباين فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان
فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير مجازا ثم احكم ذلك غايته لو صح الكلام بهذا
السلم ان الالطاف واتباعهم ذهبوا الى عدم النفس لانهم ما قرروا من امكان الحدوث امكان العدم فرادستدعاء المادة وعلموا
ان النفس عن مادة فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها لذلك
النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل لذاتها واذا لم

لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان
مستعدا لحصول صورة كان مستعدا لحصول جميع
عللها فالبدن يستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة
لحدوث النفس م ح

الحكم لم يكن امكان وجودها في مادة لم يكن لم يكن فرد انها في مادة والا لكان وجودها في مادة موقوفا على عدم الاستعدادات المعدوم
فان قلت لو كانت النفس مع بدنها قبل حدوث البدن لكانت معطلة بعده آو يلزم التناسخ ولئن كانت لم تكن معطلة بعده لم
مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة قلنا هو لا الا انه انما يثبتون عن امتناع التناسخ على الشبهة ليجاب كيف يمكن النفس قبل
آلات العقول الاثنى ادراكها وتصرفها موقوف على حدوث الآلات وامتناع التعطيل ثم الجواب عن الدليل الاول
الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم تام وعن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء فالنفس في الحدوث
يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياجها في بقائها الى البدن ومثل ذلك ما ان اصطياد الطاير موقوف على الشبكة
ولا موقوف بقاء الاصطياد على الشبكة   قلت ص الجوهر العاقل الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول الا ان يكون
هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي
كان بل زال شيء فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له فان كان ذات العاقل فهو العدم له لا الاتحاد وان كان حالا من
احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلابد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لكن النفس اذا بطلت لكن
يحتاج الى مادة ولا مادة الى شيء واحتج عليه على ذلك بما قرره في كتابه [illegible] لما ذكره للامام ان الشيخ احتار في كتاب
المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا اتحد بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب [illegible] لالسنة الحجاز
وقالوا والصواب انها بالعقل الفعال هو لم يكن نفس العقل الفعال الذي هو النفس الناطقة اذا عقلت شيئا نفس العقل
المستفاد والعقل الفعال متصل بالنفس فيصير العقل المستفاد فالنفس تتحد بالعقل المستفاد والعقل الفعال تتحد
بالعقل المستفاد فيكون النفس تتحد بالعقل الفعال وهو لازم لاتحاد النفس بجزء من العقل الفعال او به من حيث
هو والاول يستلزم تجزؤ العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على المثال المذكور وان اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس
بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم [illegible] هو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال
كما انه ثم اتحاد المعقولات المحمولة قال الامام وان الحكاية التي ذكرناها فالمقصود منها ان القائل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب
في تقرير هذا المذهب فلا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا   ذكر ان معناه هو المفهوم المختص
اعلم ان [illegible] اثر شيئا آخر يطلق على انتقال الشيء من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والسواد ابيض
الشيء مما تركب منه ومن غيره [illegible] ان المعنى معقول [illegible]

كلامه

كلامه لكن في عبارته خطاء فاحش وهو انه قد احتج لجعل اسم المفعول هو المصير ونصب اياه والفعل الناقص ليس متعديا فلا
يقع على شيء وليس مفعول به انما هو لسد الفاعل على صيرورته من حال الى حال فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر
[illegible] الى صار مصيرا قال والى الله المصير ولو صار اسم مفعول لكنه لم يكن له مفعول الا في زيد صار عمرا او
وعمر مضروب زيد اي مضروب زيد او مضروب [illegible] فهذا الكلام خطاء وكانه انما وقع فيه لما وجده في الشرح كان المعدوم ما ما
ومصيرا اياه وظن الشيخ قال وصار اياه [illegible] كلا ولو شاء وهو صار اياه فطفق فيه علم الكاتب
[illegible] لا بد لهم هذا الكلام [illegible] المصير اسم مفعول [illegible] والعرض اذا اتحد شيئان فصار شيئا
واحدا فهنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئان وما بعده وهو شيء واحد فالامر الاول لا يكون اما موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعا
وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة لقول الاتحاد ولان
وكان المعدوم هو الاول امتنع ان يكون باقيا لانه موجود [illegible] المعدوم على الموجود [illegible] فعند بطلان الاول بالعرض صار
ومصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه [illegible] صار ذاك [illegible] فكل منهما صائر ومصير

فان قلت المعروض ان الاول صار باقيا لا مصيرا اياه ثم

قال ومع الاتحاد هو كون الصائر بعد ما كان مصيرا اياه ويدل على هذا الوجه بعد ما مر في قوله سواد حدث بعد عدمه شيء آخر ادلم
يحدث حتى في القسم لا طائل تحته [illegible] هذا الكلام عن اصطلاح كما ذكره الامام   الصور العقلية [illegible] يوجب استفادة العلم
الا ان يكون مستفادا من الامر الخارجي [illegible] مستفاد منه [illegible] ولا ذلك كالعلم بالمستقبل
[illegible] واجب الوجود [illegible] على الوجه الثاني [illegible] الوجه الاول [illegible]
علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني وحاصله [illegible]
ثم امتناع احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية   اشار الى احاطة علمه بجميع الموجودات المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع
الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من
جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يقتضي العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة
لذاته له اما بلا واسطة كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه [illegible] كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه في الطول الا وفي كل حادث
حادث لا الى اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لما كان مستندا اليه بالوسائط واعلم ان الاستدلال العام على
هذا المطلوب ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء

علته انما اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث
انها علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونها علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلم من هذا ان العلم
بالعلم التام ونحو عبارة الاكابر في الاقتضاء اتفاديا من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كونه تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه
فلا مانع من ان اراد المعنى غيره مع ان تلك القاعدة مستعملة على العموم في سائر المواد فلا يتم كلامهم بها انهم والصواب
ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم لا ان العلم التام بالعلة موجب والعلم بهذه المقدمة ضروري لا شك فان من المعلول
من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شيء علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم
به ثم انه مع الاول علة لما بعده فيلزم علمه به ثم فيلزم علمه به الى الثالث وهكذا الى ان كان الله تعالى عالما بالعلل الى ان يجمع الممكنات
كان عالما بها قطعا وسمي بهذا الاده لم يرد لو صح   ولا احاطة بالعكس في المدرك اذ كان المدرك ماديا توقف
العلم به على تحسس واشتراع صورته فيكون المجرد عن المادة اتم في المدركية   عقلت ما هو الاول ان من الاول يعقلها تعقل الاول
لها اولا فلان يعقلها من الاول العالي وعلم الاول يعني ان ما قبل الاول لما كان مستقلا العلاقة عن المادة لا تشوبه شائبة
ولا الحجب من غيره حاجب كان ادراكه اتم او فوق الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا
المعقول فلما كان وجودها مقترنة بالمهيات المجردة كالمادة فلها شائبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها ادون من ادراك
الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول للاول بالبرهان لان فانه معقول لها والمعقول عاقلة لها انها في تعقلها
الاول ولا ادراك ما هو الاول من الاول لكنه ادراك الاول اياه وهذا لا يتوهم ان الضمائر في قوله وما بعده
يعود الى الاول حيث يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعد الاول من الاول فقوله من ذاته بدل من قوله منه والظاهر ان الضمير
راجع الى العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلول له من ذاته كما ان ادراك الاول فانه ليس من ذاته بل بالبرهان كما في
علته قال الامام في شرح هذا الفصل ان السلوك الى الاول علم الاول فانه عالم بذاته وبغيره من ذاته لما مر من علمه بذاته علة لغيره
ثم علم العقول بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول
لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص ثم علمت العلة لذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول
واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا فيمتنع
معلول في تلك العلة فلما لم يكن تعين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم به العلم بعلته المعينة فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها لا
مجرده

مجرده ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهي لا تعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف المعلولات لان العلم بذواتها موجب للعلم
بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة اه كلام الامام وهو صريح فيما ذكرنا
ولست شعري ان اريد العلم بالتام كيف يفرق بين العقلين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يستلزم العلم بالعلة كما ان
العلم بالعلة من جميع الوجوه يستلزم العلم بالمعلول   وقول يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقد
احتج الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية الا انه لا يكون فاعلا وقابلا وقال ان الاول
عبر مباين لذاته لا علم الله تعالى لما كان هو حصول الصورة والعلم مقدم على الايجاد فيعلم العقل الاول اولا ثم يوجده فيكون
صورة العقل الاول مستنده اولا اليه تعالى ثم العقل الاول فالمعلول الاول لا يكون معلولا اولا وهو متقارن له مباين له ٥
اهل العامل من علم الله علوم الله تعالى عن معلولاته ولما كان المطلب دقيقا استنده ارباب التحصيل في مادي النظر وكان طريق
العلم المتقدم فيليس الشريم خطابيه ثم الجدل ثم البرهان ولم يكد مسلم فيليس الشرع ما يكون لسعد المقام عن التحصيل وكان مدة من المقدمات
ما يكن ان يكون الجدل ثم شرع في اثبات المطلب بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين الا الدليل كلها
قال ثم ساع الدرس الساكن في علم الله تعالى بغيره بحيث لا يكون بعض غيره للعلم الله تعالى لا يكون بما سبق او لا يكون ذاتا مدركة للعلماء
ولا اول ان لا يكون بعض الله او عن معلوله اولا ثم اولا ادراك في حال ان يكون بعض الله تعالى بتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بعد معان
للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته او اداء الى امور مختلفة والكثرة في ذاته محال الا ان يكون فاما بالله تعالى عالم الكل
في انه ذاته عاقل فاعل او عالم ثم لزم المثل الافلاطونية او قائما بمعلولاته لزم ان يكون علم الله تعالى متاخرا عن معلولاته لزم في
الطرق الخطابية هو ان ادراك الاشياء ليس بصورها فانه لو كان بحصول صورة وجب ان يكون بين الذات والصورة امتيار لكن لا
امتياز بينهما بالمهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما تحققت في الذات فجميع عوارضها عوارضها واذا امتنع
العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج في ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة فاعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك
صورة المعقول مشاركة من المعقول ولا تحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة اخرى
عندك بل تلك الصورة كافية في تعقلها فالاول بما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم اورد عليه سوال ان
مفطر المنعم لها احد بما ان الصورة العقلية انما كفى في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية
لها وهو انكم لا ما يصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه الا ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس فاعل لها واما حصلت الصورة

عن العقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة في النفس شرطا للتعقل والا لم يكف بعض ذلك ايضا في التعقل واما ان حلول
الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه اخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني
بان حصول الشيء عن الفاعل حصول الفاعل فيكون حصولا لغيره وذلك الشيء هو التعقل او لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للمجرد وحصول الشيء للفاعل
اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للقابل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كان الاول بالطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب
اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لما لم يحصل ظن المتكلم مطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بانه قد ثبت
ان المبدا الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلولاته وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات حصول
العلم بالمعلول فانه لما كان العقلاء متحدين يلزم ان يكون المعلولات متحدين لا محالة ولكن العاقل ليس الا في الاعتبار لكن العاقل
المعلول يحصل جميع الكليات والجزئيات حيث صدرت عن الله تعالى والصدور عن الفعل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بها من فكره في ذا
وان الجواهر العقلية فيها صنفان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو غير معلولاتها والآخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى
وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون بحصول صورة فيها على طريق الارتسام من المبدا الاول فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور
سائر معلولاته عند الله تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ثم
لان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته ومعلول الاول علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء
عند الله وتميز الاشياء عند الله تعالى هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا انتسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس علم الله
ذات الله تعالى ووجود الاشياء فالعلم لا يحتاج الى نفس الله تعالى بعد تميز الاشياء عنده ولنفس كل الاشياء بعد تميز الاشياء و
اعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا ولكن فيها عدم تمام في الاستدلال لوقوع تغير في وضع الاشكال ريد
العروض ان ادراك الجزئيات حاصل كلامه ان الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبائع ومن حيث
متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي مخصصة يتعقلها على وجه جزئي واحكامهما
بالحقيقة الاولى لا تغير لكلاهما بالحقيقة الثانية ويجب تعقل الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وهو عندهم ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى وهو موضع هذا الكلام
الشيء ما نص ما صرح القوم من ما صرح من تحقيق علم الواجب لكن الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة
بزمان يعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان يعقل بوجه كلي لا متغير وهذا هو الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب بعلم اسبابها

المعلم

فان

فان من عقل الجزئيات من حيث هي باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة فلا يمنع العلم بها متغيرا في احوالها
قطعا للنسبة الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة لان وجوب المعلول من العلة التامة ليس بزماني ولا تعلق له بالزمان اصلا ولو صح ذلك
لان الممكن متساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجدت اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجدت اسباب عدمه امتنع وجوده
فكل عاقل لم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه واذا عرف اسباب وجوده عرف انه
يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه ممتنع ولا يكون عنده امكان الوجود وامكان العدم واذا عرف اكثر اسباب
وجوده ظن وجوده وبعلت ذلك بحسب ما يكثر الاسباب فان وجد اكثر الاسباب يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرف جميع اسبابها
استنتج الى رؤية علماء راس الكثير من جهة بكثير تحركه ولم يعرض له شك في انه يحدث الكثير بعد علمنا وجود جميع ال
الكثير بحسب معرفة الاسباب وكذا احوال المنجم بحكم حوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا
يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع الاسباب كلي يكون محيطا بجميع الممكنات وبما يساوي وجودها من
عدم الاسباب علمها فلا امكان في علم الله تعالى فان الله منزه عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث بحيث وان منتهيا الوافق
لا من حيث انه بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يحسب الماضي و
المستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر مثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا وكسر
كل يوم كذا يعلم انه يحصل منهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين هذا العلم ثابت قبل وقت المقارنة وقبلها
وبعدها واذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا والا لزم التغير وهي اصل كل الموجودات من الازل الى
الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا ولا كان وكائن ويكون
في علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحرر ويشرح هذا الادعام ان نسبة الى مبدا طبيعة النوع موجودة في
شخص بعين كالاجزاء الجزئيات من حيث انها طبائع كلية الى الاسباب من حيث هي طبائع فالعلم بالجزئيات من حيث انها
طبائع بحسب الاسباب الموجودة كلي لا يتغير وقوله واما انتسابها الى مبدا الكل اي انما قال منسوبة لم يقل معلولة لمبدا النوع في
شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي بل الى علم جزئية اذ الا لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها
طبائع لم يكن الى اسناد ما الى الطبائع معلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان
العلم بالاسباب الجزئية المعينة عن الانسان في العلم بالاسباب الجزئية بالعلم بالاسباب المطلقة كاف كما ان العلم بالكسوف الجزئي موقوف

العلم
وعدمها

زمانه

علی کون العلم فی عقده معینه فی وقت معین کون العلم فی تلک العقده فی ذلک الوقت امر کلی لان الحضور نوعی فی شخصه ما الفصل مشتمل
علی قسمة الصفات الصرفة الی اضافة محضة کالابوة والبنوة ولا حقیقة وحقیقیة اما حقیقة محضة کالسواد والبیاض ولا حقیقة ذات
اضافة وهی اما لا تتغیر بتغیر الاضافة کالعلم فانه صفة حقیقیة توجب تغیر اضافته بتغیره او لا تتغیر کالقدرة علی ما ذکره بعض اعاظم
الامام علی ما هو الحق ان الاضافات التی للقدرة احوال للذات الواجب فاذا جاز تغیرها فلم لا یجوز تغیر جمیع احوال ذاته من صفات
الحقیقیة والجواب اما لا نم ان الاضافات احوال ذات الله تعالی الحقیقیة بل انما هی عوارض فان العارض للذات الا الامر الکلی الذی لا یتغیر
واما المرکبات فی احکامه الا الامر الکلی وما یوهم تسلیمه لکن الاضافة لا وجود لها فی الاعیان وتغیر الاعتبارات
العقلیة لا یضر وانت خبیر بان الجواب الاول انما یتوجه الی ذلک البعض من صفات القدرة لکن ظاهر کلام الامام البعض من الاضافات
المحضة کعلیة الله تعالی ومعیته وبعدیته بالقیاس الی الحادثات فانها لو کانت موجودة امورا وجاز تغیرها جاز تغیر الحوادث فی
ذات الله تعالی بعد عدمها وزوال بعضها بعد وجودها واذا جاز ذلک فیها فلم لا یجوز فی الصفات الحقیقیة وح یجوز حدوث الکل فی
صفات الله تعالی من العلم والقدرة والارادة امور اعتباریة تتغیر لهاتی ذاته عندهم فلو لم یکن الا اعتبارات فلم لا یجوز
تغیرها لانا نقول تغیر تلک الصفات سلبها عن الله تعالی فی بعض الاوقات وایجابها بخلاف تغیر الاضافات فان سلبها فی بعض
الاوقات لیس بمحال واعلم ان هذا تشبه مسالة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام ما سوال وارد علی
ما فهم لا علی ما حققنا فان العلم بالجزئی المتغیر انما یکون متغیرا لو کان علما زمانیا ولا علی الوجه المقدس عن الزمان فلا کما صرح به
ولان ادراک الجزئیات المتغیرة من حیث هی متغیرة لا یمکن الا بالالات الجسمانیة ثم انما هو بالقیاس الینا لا بالنسبة الی الواجب
غرایبه والثانی بوره انه کان جمیع صور المعقولات قد بان من الاصول المتقدمة ان جمیع صور الموجودات الکلیة
الجسمیة حیث هی معقولة حاصلة فی العالم العقلی وانما البحث فی ذات الله تعالی من حیث علمه المفیض وانه امر من القضا کل
وجود الموجودات فی العالم العقلی لما کان للمواد فی العالم العقلی صور مباینة استحال ان تفیض دفعة علی المواد والا لاجتمع
المتباینات فلا بعض اصلا فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة کان من لطف حکمة الله تعالی ان جعل فلک غیر
منقطع الحرکة تختلف احوال واستعداداتها بحسب اختلافها کلما تجدد صورة صورة علی المادة بحسب استعداد واستعداد واذا المادة م
هو القدر اعنی وجود الموجودات فی الخارج بحسب الاستعدادات المتعلقة فهو تفصیل ما کان مجملا فی الوجود الی لا تدل علی الشی انما وهم
ما القدر المحقق فهذه القضاء والقدر والجواهر العقلیة موجودة فی القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا فی الازل وکذلک باعتبار

الکمال

الاجمال والتفصیل ولا الصور التی هی عوارض جسمانیة فهی موجودة فیهما مرتین مرة فی الازل مجملة ومرة فیما لا یزال مفصلة واما
العنایة فهو علم الله تعالی بالموجودات علی احسن النظام والترتیب وعلی الحد الذی یمکن لکل موجود من الاشیاء بحسب مرتبة الکمالات
المطلوبة منه علیها والغرض منها ولیس العنایة فی مفهوم العنایة قصدا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاکمل بخلاف
فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة عنا انما یصدر بحسب ارادة وقصد تحدث لنا متوجه الی
تحصیل الفعل ثم عزم علی ذلک تحرک القوة المحرکة الی تحصیل ذلک الفعل ولا المبدا الاول تعالی فانه اجل من علمه بالموجودات علی النظام
الذی یکون فی ارادته الموجودات ولا یحتاج الی ارادة وعزم وقصد کما فی افعالنا فالله تعالی مرید قادر عالم من غیر تکرر فی الذات
الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات فی العالم العقلی وقادر لانه ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل فلذلک
لکونه بهذه الحالة امر اعتباری وله ارادة وعنایة باعتبار انه عالم بالموجودات علی الترتیب اللائق بها فهذه الصفات
انما تجری علیها العقل فی الله سبحانه باعتبار آثاره ولیس شیء منها موجودا فی ذاته ولیس فی الخارج الا الذات مجردة ومعلولات
مترتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة عن لوازمه هکذا الکلام المحقق وامور لا یمکن ان تکون فاصلة فصلا وصلبها الله
ویمکن بحیث یعرض منها شر ما عند ازدحامات الحرکات ومصادمات المتحرکات کالنار فانها تعرض الصور من الارض فاذا
صعدت من الارض مع غیرها لم یکن بد من ان اجسام متوسطة فی وسط ما فیها فتفصیلها النار وهی غایة الحرارة لا تحصل
الا باحراق ما یصادمها فهو داخل فی القضاء الشر بعض الاوقات الذی یوجد دائما فی المرکبات وکذلک الاجسام الحیوانیة
لا یمکن فصلها کالاکمل وصلبها الا اذا کان بحیث یمکن ان یتادی وتتهانی الغذاء الی ان اصابته وشبهه بالمدرج حتی تحصل لها نشوء ونما
ولا شک ان من جملة صور الکتاب صور ذلک انما تکون بحرکات تحصل من احد الغذاء وارادة علی التدرج واحوال الجاریة الی الدوران
الذی هو من النار ان تصرفه فی الغذاء اکد اسمعه ولیس منطبق علی المرکب الاالطاف للسره وحرکات ولیس ما ذکر فی الکلی الکلی الصور
الذی هو بعد الکمال وشر الا انها لیست متادیة الی اجتماعات ومصادمات مؤدیة ومن الکلام فی المرکب من احوال الحیوانات فی
حرکاتها وسکناتها واحوال مثل النار التی الی حرکات والسکنات متادیة الی اجتماعات ومصادمات موذیة والصور الا فی ملک م
فی الا نادر وحرکات الحیوانات وسکناتها الی الاجتماعات والمصادمات الموذیة فظاهر ولا نادر وحرکات مثل النار وسکناتها
وهو الذی یرا الوزن الیها فکما اذا اولئک الدوار النار البدن ونوذیه بحسب حرارته فادر قد حصل من ذلک ما حصل ما تقدم الفرس دار
لان الشر یطلق علی عدم شیء من حیث هو غیر مؤثر وهو کمال الشیء واذا اطلق علی امر وجودی مانع عن الکمال فالشر بالحقیقة هو عدم الکمال معدان م

الشر فقد تحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لائق به او نقول عدم كمال الموجود من حيث هو غير مؤثر فيلخص ان عبارات
محصلة عن معنى واحد هو الشر وعلم ان من تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر في موارده قوله قال الفاضل الشارح البحث ساقط
عن الفلاسفة لانه لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بهذين
القولين اما لانه لابد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان ثمه مجال لكنه تعالى
يفعل وقد لا يفعل حتى يقال لم فعل الحسن ذلك واما اذا كان موجبا فانه لم يمكن ان يقال لم فعل الحسن ذلك لانه انما وجدت
الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لابد من
القول بالحسن والقبح العقلي لانه لو لم يتعين ذلك كان الكل حسنا سواء امر الله تعالى به او نهى عنه فلا يمكن ان يقال لا يجوز ان
الله فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول المعتزلة فهذا من الاصلين وهم المعتزلة وانا الذين ينكرون هما وهم الفلاسفة
او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم في هذا من الفضول والجواب انا لا نم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل
المختار بل هم يقولون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا الحسن ذلك والسلام لا نم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح
يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الشيء موجبا للثواب او العقاب والمدح والذم
نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الثالث قوله فيصح ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات فكيف يصدر منه الشر والناقص قوله اشار الى ان قوله
اما تحقيق عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفاء في ان منشاء الشبهة هو وقوع المنفي جميعا وانما اقسم على المنع الثاني
فعولنا على ما تبين من قوله فيما مر قال لكن لا يتصور تحرر الشر في هذه المسئلة ثم بحث عنهما والمشهور فيما بين العلماء ان الخير هو
الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا انا نحكم بان القتل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية والعدمية
وجدنا ان الشر من العدميات فانا اذا نظرنا الى كون القاتل قادرا عليه فذلك كمال ليس بشر وكذا اذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع
كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جاسيا لما جاز عن القطع كان ذلك شرا وكذا اذا نظرنا الى قوة حدوث المقتول فيه الى زوال الصفات
عنه وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بالخير وجود وبالشر
عدم فليس لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك الى الاستدلال لانه اصطلاح ليس بغير ان يقع عنه بان يمنع
وان ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتاتى بعد تصور معنى الخير والشر والكلام فيه وبعد الرد عن هذا المقام هو تحرير معنى ان
لا تعتمد التعريف والجواب ان المراد تصور معنى الخير والشر والمقصد ليس الاستدلال بل تعيين المعنى من المعاني الواقعة في موارد الاستعمالات

الجمهور

الجمهور بمقصد انها عن غيرها حتى تحقق ان كل موضع يطلقون الشر فيه عدم فقد الكمال او عدم شيء لا حاجة بنا بهذا
اراد هو انه لما ان الشر هو الالم وحده فهذا من ان الشر عدم شيء من حيث هو غير مؤثر والالم وذلك كان شرا ما العاقل الى هذا الكمال اللائق
به واحد من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور حيث بالالم والالكرة كالالم يعني عليه انه مع ان الوجود يعني
هو وجود الشر والوجود لا ضافي وهو كونه سببا لوجود آفة اكثر من العدم لا ضافي الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم آفة والا ان العلامة
لا يخلصهم من هذه المضايق ان الصور الشر وما به من مضايقه فليه الا ان يقال اليس من بأن ارتفاع تلك الصفات ولم يحرر هذه المسئلة
من الابتداء المقصد انها من الزوايا التي لا طائل تحتها فصول الاخير العضو والقدرة والفرق منها وبين العناية فان ارادوا انهم ليس فيه
الشرور في قضائه تعالى فالسائل ان يسأل ان حصول في الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع
الهوام والقوى الشهوانية والغضبية التي هي منشأ الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض والعقول والنفوس السماوية فكيف يصدر
عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور والجواب ان موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث هو مؤثر
والشر هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا ثم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها
في انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا اي اعدام كمالات الغير وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع آثارا
اي كمالات مصدر الكمالات الغير فذلك الموجود يكون خيرا وشرا بالاضافة والعرض فان كالشمس فانها سبب لنضج المركبات ولحرارة
ولاضوائها وغير ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة الحر فالشمس تكون شرا بالاضافة الى الصداع الذي هو عدم الصحة والشر
وان اطلق على الوجود لكنه اذا فتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والاسم
الذي ذكره الحكماء فليست ان هذه كانها جواب السؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ولم يكن ذلك ابتداء بل انتهى الوجود
فلا يكون التعريف صحيحا اجابوا بان الوجود ليس شرا على الحقيقة بل بالعرض والاضافة ويسلم الوجودات في الاقسام الخمسة انما هو
بهذا الاعتبار الى الوجود الشر بالاضافة والا فليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجود والشر انما وقع في القضاء الالهي
لان كل موجود يعرض فيه شر فلا بد ان يكون جهات خيرية اكثر من جهات شريته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا خلاصة
البحث في هذا المقام لما كان من الانسان لمحض السؤال ان للانسان قوى عليا والغالب عليهم بحسب القوة المطيعة
الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا
في نوع الانسان وهو من الجواب ليس يقال كل انسان بين الصحة والجمال والكمال الى غاية الصحة والكمال في عالم الحس

والقبح وما بينهما وهو العالم كك للنفس في العلم والخلق ثلثة اقسام من في كمال العلم وحسن الخلق ومن في غاية الجهل وقبح الخلق
ومن بينهما وهو غالب او النادر وهو جهل المركب من البسيط واذا انضم الى الطرف الانقص يكون الغاية لاهل النجاة فان الجهل
البسيط الغير شر لله فقد يكن الانسان كالة العلم فلما كان هو العالم العاشر يكون اشر الكثر معقول الكلام في الموجود والذي هو الشر الجهل
ليس بموجود ولان الشر بالاضافة الى الذي ليس سببا له   لا تعص عنده كما اشبه على توهمات باطلة احدها ان
السعادة نوع واحد لا ينال الا بالكمال العلمي فمن لا يكمل له علم ولا يكمل عملي فمن سعادة فيكون الشر غالبا واجاب بالمنع عن ذلك والثاني
لشمول الخطايا اكثر عمرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب فيغلب الشر وجوابه ان الفساد لا ما في الاعتقاد وهو يوجب الهلاك
السرمدي الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردي موجبا للعذاب بل ما يمكن في النفس ممكنا بالغا والموجب للعذاب
لا يوجب الا عذابا محدودا منقطعا بزوال العذاب ويحصل السعادة واذا قرن ذلك العذاب المحدود بالسعادة لا تعد
حاصلة بعده بعد السعادة قطعا هذا هو المطابق للحق لا قول ان شئ وقوله انما يهلك الهلاك السرمدي صنف من الجهل والرذيلة
فليس بمنطبق على الشر لانه لم يثبت الهلاك السرمدي في الرذيلة بل العذاب المحدود والثالث ان الباقي ليس الا من عرف
الحق بالبراهين وكان بعيدا من الاثام كما يقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بانه رحمة الله واسعة ليست واقعة
على عدد   قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا لانه من الاسباب اي الاسباب التي نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك
المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما اوجد الله تع البصر والسمع واللمس تم النظام فكذلك وجد
التخويف للناس صدورها الفعال الجميلة من العبد يتوقف عليه   والتصديق تاكيد للتخويف التصديق اي الوفا بالتخويف تاكيد للتخويف اذا اما
يعلم ان الوفاء الاخبار صادق به اولا فانه في الدنيا كالحدود   لتشبهها مع سائر مجرمات في العالم العقلي وقوع
صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار على ما يقوله الحكماء لا يجتمعان للترجيح بمنع الترك فيمتنع لزوم الترك وهو شبهة الترك
لا تحدث القدرة بين شئ الترك فلا قدرة ام وجوده بشرط الملازمة فيشبه المشتغل مع ان الامتناع ليس بالذات ان شبهه
الترك بالنسبة الى العبد ممكن واستمرار عدم الممكن لا ينافي امكانه يحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد لو وجب ان
يكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك وفي جوابه طريق الطريقة الاولى طريق الحكماء وهي ان العقاب لازم
افعالهم فعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء ومتى عند كل هضم لطخ الفضلات
يجتمع في بدن الانسان من الطعام فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية حرارة اثرت حرارة الغريزة فيها اشتعلت فحدث الحمى او

الحصـ

انصب الى عضو يورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا ردية انتقش في النفس بحسب كل فعل
ملكة ردية ويجتمع على مر الايام ملكات متعددة لكن ما دامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تاذت
بها تاذيا عظيما فالعقاب انما هو اللازم للافعال المذمومة واردة على النفس منها لا من خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع
على الافئدة ولا العقاب الوارد من خارج كما انبأ عنه الكتب الالهية ان اول ترجع الى الاول والسلم يأول بوقف
الوقوف على اثبات المعاد الجسماني وهو يتوسل وقيل لم يعاقب فان اريد لاي غرض الله تع عن العقاب اي شئ هو فسقط السؤال
لان افعاله تع منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب وقوع العقاب فجوابه ط وهو انهما ارتكبت الافعال المنهية عاقبهم الله
على عصيانهم نعم يرد السؤال على وجه وجيه هو ان الله تع خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تع وهو الخير
عن هذا الوجه ذكر جوابه ان النفس لما كان النفس الانسانية في علم الباري تع قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت ايصالها الى تلك
الكمالات لكن بحسب استعدادات تحصل لها من افعالها وكان فيها قوى منعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها قدر
تكليفها وتخويفها تكون من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة ولما كان الوفا بذلك التخويف الذي هو من اسباب ذلك موكدا له والوفاء
بالتخويف العقوبة لا جرم صارت العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة غاية ما في الباب ان العقوبة تكون شرا بالقياس الى
الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا للكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ولما
لم يكن يهتدي كل احد لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير
النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور في العلم لا زال حلى فلك على منقطع الحركة يختلف حال الهيولى بحسب
اختلاف احوالها وكان وا وضاعه فيفيض من المبدا الفياض صورة صورة فكذا حال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة
المعتزلة وهي ان الله تع كلف العباد لان صلاحهم في التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لكن ذلك الوعد والوعيد
لطف من الله تع يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية انه يجب عليه لا يثاب الى الطاعات اذ لا اخلال به قبيح ظلم واما العقاب
يحسن ايضا لان ارتكابهم المعاصي فاذا قيل لهم لم تعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا
ارادوا ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تع اجابوا بان الله تع كان علم وجود
المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تع لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة وهم
لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث يحب جميع الموجودات الحكم من الله تع وهو سبب الكل فاذا قيل لهم لم العقاب قالوا انه كما اراد

الغرض من العقاب فلا غرض في ذلك كما لم يرد بسببه هو الله تعالى ولا يسئل عما يفعل فالقدر على مذهبهم خلق الله تعالى جميع
الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات لما في الازل للصور الموجودة في العالم العقلي ولا بد في الجمع المسلمين
لسائر الطوائف الاقرار بما ذهبوا اليه من القدر والقضاء اللذين الكل يعتقدوا على ان الله تعالى عالم بجميع الاشياء الموجودات
من الازل الى الابد وهو القضاء وان الشيء كلما يوجد في عالم الحدوث موافق علمه الازلي فهو جملة منه وهو القدر
وهو انما ذكره الشيخ مقدمة لجواب السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشعري والامام
وهو المقدمة لتطوير ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى الامر
الذي هو الجواب عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وبسببه قدرة العبد ومن الاسباب [illegible] الثواب
والعقاب فهما من الاسباب المقدرة لنظام العالم كما ان فعل العبد مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب
او لم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد [illegible] التخويف مقدم في القدر على العقاب
ولا محذور منه اصلا وهذا جواب لكلام الامام فان قوله يبطل تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا
علة عندهم الا الله تعالى لا على مذهب الحكماء فان لكل موجود في القدر له علة عندهم حتى ينتهي الى علة العلل النمط الثامن
ان اللذات العقلية المستعلية لما كان اللذة ادراك الملائم والادراك اما حسي او عقلي كانت اللذة اما حسية او عقلية
واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية
والغضبية فاللذات على ثلث مراتب فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها تؤثر عند العقلاء ومرتبة اللذة
العقلية هي اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة
فان القوى المدركة ما كانت في نفسها اقوى واشرف كانت لذاتها اتم كاللذة العين الصحيحة من حال [illegible] اقوى من لذة العين
المريضة وذلك لان الادراك ما كان اقوى كانت اللذة اكثر كالذي للعاشق اذا راى معشوقه من مسافة او قرب [illegible] اكثر وكذلك ما كان
اشرف كانت اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور اذا كان احسن كان لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من
القوى الحسية لانها مجردة وهي معينة في افعالها وادراكها اقوى فانها عاقلة لذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات
العقل اقوى لانها كليات ومدركات القوى وهي جزئيات لا يمكن اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل لم لا
نلتذ نحن بالمعقولات ونتالم عن الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات اتم مما نلتذ

بالمحسوس

بالمحسوس وليس كذلك لانا لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست ادراك الملائم من حيث انه [illegible] بل ادراك الملائم
من حيث انه كذا ادركه كاملا ما حصل [illegible] حاله [illegible] هي اللذة فادراك الملائم او المنافي [illegible] اللذة والالم
الا انه [illegible] الا بوجود [illegible] الادراك وانما يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا
شك ان اشتغال النفس بالمحسوسات والشهوات [illegible] الاخلاق الذميمة [illegible] مانع من وجدان اللذة بالمعقولات كما في
المريض الممرور الذي يغلب عليه المرة الصفراء لا يجد [illegible] بالحلاوة [illegible] له عقله فلو كانت اللذة
حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد [illegible] لا نقول [illegible] زائد على مجرد ادراك الملائم بخلاف اللذة في
الباري تعالى كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات اذ نقول اللذة ليست هي ادراك الملائم فقط بل ادراك وصول الملائم
[illegible] المعقولات [illegible] لذات عقلية عظيمة [illegible] واصل الى [illegible] المعقولات
[illegible] ومثال ذلك العنين لو وصف له تصور الجماع [illegible] كما يلتذ [illegible] فاللذة [illegible] كما ادرك
بل [illegible] تصور الحسن لا يلتذ به [illegible] بالمحسوسات [illegible] وكان المعقولات
تمثل فيها مثلا تاما بحيث لا يحجبها [illegible] الشهوات [illegible] الى نسبتها
وهو [illegible] الذات [illegible] الظاهرة [illegible]
الخط بالذات من البسيط كما يسمى [illegible] لان ادراك الشيء [illegible] ادراك الشيء
ولا يلتذ مثلا [illegible] اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من شيء [illegible] مثلا بصور ذات جمال ولا يلتذ بها الا لشهوتها
وكان [illegible] الشيء لا يكون الا بادراكه [illegible] النيل فاجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ووجدانه وهو لا
يدل على ادراكه الا بالمجاز [illegible] فالنيل لا شك انما يلتذ [illegible] حسنا وتحقق جماع
وشرب مشروب فهما التذاذ حاصل [illegible] الذات [illegible] النيل ووجود الادراك مع
النيل لانه اعم منه [illegible] الاعم [illegible] واجب [illegible] النيل [illegible] الادراك كما اذا كان مشغولا باشتغال [illegible]
حسية [illegible] فلا يكون الادراك الاعم من النيل لانا نقول [illegible] ما هو عند المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك ما هو اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه [illegible] اللذة لا يحصل [illegible] ادراك اللذيذ فقط بل
بادراكه ادراك حصوله [illegible] مع حصوله له وهو النيل واللذيذ ما هو عند المدرك كمال [illegible] عنده [illegible]

قلت فإلى اصل بالحس الم اكبر يجب ان يكون مقيدا به ويدفع بعض المحسن بعد موته فهو ملتذ به كما في الحسرة والسلم من لم حالم الالم
هو المحسن وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذة للمحسن الم اكبر بعد الموت او نفي عداوته وهو خلاف ما هو اليه يقول
لا من الالتذاذ بالمحسن الم اكبر واما ملتذ به لو نال مراده لكن السن وهو عداوته موقف على وجوده وليس بموجود وقسمته الى ارادة
بيان ان الشعور اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي والملائم عندهم ما هو كمال وخير للمدرك من حيث هو كذلك
والمنافي ما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ او في التحصيل من المشهور لانه لا ارجح في تفسير الملائم والمنافي
بهذين التفسيرين فاراد بما اول مرة المنسافر ومفصلا للمحمل والا فانه ذكر النيل ودله الوصول فقد بان ان لا بد منهما قال
الامام فسر الشيخ اللذة بالملائم بالكمال والخير والالم والشر ولا بد من العلم بهذه الاشياء لا الخير والشر فان اراد بهما ما هو سبب الى
من فسر الخير هو الموجود والشر هو المعدوم ثم رجع التفسير الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك باطل لا
تفسير اللذة فلانه لم يمكن ادراك الاحوال الحاصلة عند تفرق الاعضاء او بردها بالثلج او عند سماع الاصوات
المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراك موجودات واما الالم فلان العدم لا
يحس ولئن اراد بها التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه
فساده ظاهر ولئن فسرهما بشيء ثالث فلا بد من ذكره لنتكلم فيه واما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول ما من شأنه
ان يكون له فعال له ثم لا يكون المراد من هو الكم ما من شأنه يكون له امكان الصائر لزم ان يكون الجهل والاخلاق الرديئة والاكتسابات الفاسدة
كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات ولئن كان المراد شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا
في بيان التعريف يغني عن جواب هذه الاسولة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافيان المنسوبان الى الغير وهو ما
يوصف بما من شأنه ان يكون له بحسب ذلك الشيء ويليق به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والاكتسابات الفاسدة لا تليق
بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا يرد النقوض الا انها ليست مما يؤثر وبالشر الموجود
وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شيء او فقدان الحس   أراد الفرق بين الخير والشر بالوجه انهما متساويان
صدقا والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ يشعر ههنا بان الكمال والخير شيء واحد فذكر احدهما يغني عن
الاخر فذكر الاخير باعتبار انه مؤثر وكمال بحسب المراد من القوة فتغايران مفهوما   ولعل طالب اعترض على الحد
المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك الملائم او الخير فكلما كان الملائم اكثر ملائمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وكذا

اما

اما لا من الالتذاذ بالفحم من فوق الالتذاذ بالحلو فلان من لا احظ صحته وجد لذة عظيمة ويعد التسليم والمسامحة فالحظ
في اللذة حصول الملتذ به والشعور به ومهما ضعف الشعور ضعف اللذة وعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذ المحسوس
اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور ولهذا لا يلتذ بها كمال الالتذاذ هذا هو المطابق لمتن الكتاب ولا اثبات رجحان بعد
وبها البعض بعدم التلذذ النفس بالصحة وجوابه بعدم ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن ويرد السؤال
الثالث بعض المرضى قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال وخير فههنا ادراك الكمال والخير يتحقق ولا لذة والجواب اما لا من الحلو ليس حينئذ
كمال وخير   انه قد يصح اثبات لذة ما بالقياس الى علم ان المطلوب بالذات من هذا النمط الثالث اثبات اللذة العقلية وكانه عنا بها
بالبهجة والسعادة التي عنون الفصل بها فنفى اولا قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف ماهية اللذة والالم ومن البين
حسن الترتيب بعض بعدم التوقف على البحث الاول والان اراد ان يشرع في المطلوب بالذات وهو اثبات اللذة العقلية ولما كان بعض
الاوهام ربما يسبق اليه ان لذة عقلية لو وجدت وجب ان يكون لها الشوق الى تحصيلها او الى عقلنا لو كان فيه منا
احترازا بالابع وليس كذلك فبين اولا في هذا الفصل على احاطة هذا الوهم فانه ربما يحكم بوجود لذة او الم ولا يحصل زعما او زعم
لعدم الذوق والوجدان كما ان العنين قد يعلم من طريق السماع ان في الجماع لذة ولا يشتاق اليه وصاحب الحمية اذا لم يحصر آفات
الاستقام ربما لم يحترز من المشاولات الردية فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية او عن الالام العقلية
القدح في وجودها ثم بين في الفصل الاخير المطلوب وحاصله ان العاقل كمال يكون ومن القوى الحوائية كمالا اذا حصل صارت
ملتذة به لما عرفت ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل
حصلت اللذة لا محالة ولا لو له ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارجي فهو كما في النوم فانه ربما يكيف الذائق بكيفية الحلاوة
ماخوذة من الصورة المجردة في الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد يحسن راثيه انه باشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل
اولى
من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات
الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى
وصفاته والجواهر العقلية والاجرام العلوية وغيرها ومن البين ان لا نسبة بينها في الشرف الى الاخر واما الثاني فلوجوه احدها ان الادراك العقلي
واصل الى كنه الشيء مميز بين الماهية ولوازمها واعراضها ثم بين الحس والعقل وجنس الحس وجنس العقل وفصل الحس وفصل العقل بالعلم
ما يلتفت بين الخارجي اللازم والمفارق بين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك

العقلي اقوى وتامها لان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من
الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية
قال الشيخ اما الخدر عند الاكل لعرضه ان لا الام ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان ملتذا به قولهم لان ادراك الاشيا
على ما هي عليه واللذة هي ادراك الكمال فلما امتنع ... المباحث لا نستعمل بالعادية والتعبير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع
حالة مخصوصة هي اللذة ونميز بينها وبين سائر الاحوال العارضة من الغضب والنوم والخوف ونعلم ان القوة الدائمة واللامسة قد
ادركت من الطعوم والمشروب والمنكوح لبعض ملايمة لكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس الادراك او غيره ولا يظهر
ذلك الا ببرهان ثم ليس هنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان يكون نفس الادراك فان النفس لم تكن عالمة قبل الموت بهذه المعلومات
ولا ملتذة بها فان قيل لعل ذلك مع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فحصول لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك
وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لم يكن مانعا عن حصول الشيء عند حصوله لكن ههنا ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم
من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان يكون النفس مستعدة ولكن كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انا لما استقرينا احوالنا
وجدنا عند ادراك كل ملايم وصلة حالة مخصوصة نعبر عنها باللذة ونحن نعلم بالضرورة انه كلما حصل لنا ادراك الملايم وصلة
يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك وصلة او حالة اخرى لازمة لهما وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل والا
لم المباشر في الحال وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات ونالها من حيث هي كمال لها وجب التذاذها و
انتفاء الالتذاذ بسبب يقدر لا يقدح في هذه الدعوى واعلم ان هذه الشواغل التي كما علمت بعد اثبات
اللذات العقلية اراد اثبات الالام العقلية وذلك لان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا اكتسبت لها
هيئات ردية منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن وغاب عنها ما يلهيها
منافية لكمالاتها تحصل لها الالام اذ الالم ليس الا ادراك المنافي للكمال من حيث هو كذلك وكما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات
الحسية كانت الالام العقلية اشد من الالام الحسية لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاصرت عليها
ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط وانتفاء الموانع والالم يستلزم الا فاضة ولو تركه المعدمة
لم يحصل هذه العناية وكان التعليم ظهر حال الموت كمال النفس لما لامر عدمي او لامر وجودي وانما مثل العدم مستعدا
الضرورة والوجودي بالالام المضادة لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها

في المطلب

في المطلب من الوجودي الاشتغال بالبس تضاد من اكتساب المعاش وغيرها في الموصوف على ما يأتي في الفصل الاتي وكونه
غير محجوب لان النقصان لا يجبر بعد الموت لحصول الكمال وذهب الامام من كلام الشيخ هنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير محجوب
والنقصان بحسب القوة العملية محجور ثم طالب الفرق وهذا الشيخ لم يذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام بل يشتمل احدهما
القدح في القاعدة اي لا يقول ان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ محجور لعدم رسوخه والى الثانية فلان
النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير محجور والثاني الذي بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة كالبلة
المجانين والاطفال وان ادركت ان لها كمالات فانها لم تكتسب الكمالات وهم العارفون ولا فانها لم تكتسب اضداد تلك
الكمالات وهم الجاحدون لها فانهم لم يشتغلوا بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا والاشتغال بالامور
العامة فصارف عن الاشتغال بتحصيل الكمالات وهم المعرضون لها وهم المهملون الذين لم يشتغلوا بالدنيا ولا بالامور
ولا حاجة الى التقسيم بحسب القوة النظرية وقوله فانفوسهم لم يكتسب كاملة من القوتين او لم تكن فيها الذات لا مناف
ولا يستطيع وان كانت ناقصة فاما في القوة العملية او في القوة العملية فان كانت ناقصة في القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى كمالاتها
فهي على حسنة من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اكتسب ما يضاده الكمال فان كان راسخا في بعد الموت في عذاب مؤبد والا
فهي في العذاب بعد الموت باقي الاشتغال الكمال لا نهاج يمكن مشتاقة الى ما لا يتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة
العملية فقد اكتسبت بواسطة الاشتغال بالعانيات اخلاقا وملكات ردية راسخة او غير راسخة فيعذب بها
الا ان عذابها منقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش غريبة زائلة بزوال البدن الحجة الباقية
قرر الامام هذه الحجة بان النفس لو بقيت على التناسخ فاما ان يتعلق ببدن اخر كما فارقت بدنها او بعد حال عن التعلق بالام
يتعلق ببدن اخر والاول باطل لاستحالة الاحد ما انه مهما فسد بدن يحب ان يحدث بدن اخر والامر انه اذا فارقت النفوس
كثيرة يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم باطل لا نهاج يمكن معطلة
ولا تعطل في الطبيعة وهذا التقرير لا دلالة ونقصان لها الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن فلا اثر منها في
الكتاب فلا حاجة اليه لان اثبات الشيخ مبني على امتناع التعطيل كما مر ولا النقصان قوله ولا ان يكون عدة نفوس
مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يزاحم عليه بعض لكن فساد الاقسام المذكورة في الدليل وهو ليس في هذا المورد منه
ان ظهر ان زاد الانقسام في تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن

الى ان قال فساد قول الاول الظهوره مما يذكر في الاقسام الاولى وفي انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو محال

ويعود المال المذكور اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسام الثلثة لكن يدل عليه

وجوه من الاعراض احدهما على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد لا متشابهة فان اجتماع النفوس على

بدن واحد لم يستلزم اتصالها بها ثم تعلق لازم لو صحّ معضلة ذلك استلزم فالتزيد بدلا للتشابه في الاتصال

والاختلاف ثم ان اتصالها وارتفعها يستتبع غاية كما استعاح وثانيهما على قوله او يحدث لبعض الاول ويعوض الى لزوم

منه محال لانه فان عدم اولويته ثم تجوز ان لا يستعد بعض الابدان الا لبعض النفوس ولا يلزم تجران يتعلق نفس من الاصل

تقدم الاولوية ثم وثالثها على قوله واما ان الصلب النقص المعارضة بعد المعارضة فانه لا ارادة لا حاجة اليها كما في بعض الامام

والتغير المسطى على المركال الانطباق ان لو تعلقت النفوس بابدان على الاصل الساع فاما ان يحرك الشيء نفوس

متعددة بدنا واحدا او لا يحرك الشيء كل نفس بدنا على حدة فان الشيء كل نفس بدنا لزم ليس يكون بازاء ذلك بدن

كثير بل او ذلك يكون عدد الابدان الكائنة بعدد النفوس المعارضة وليس كذلك لانه ربما يموت الوف الوف في يوم واحد ويتقين

او يولد او عن ذلك ويعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز الشيء النفوس بدنا واحدا

فاما ان يتصف بعلوم في يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او بداع فلا يعلق به فلا يماسح وقد رضاه هف

واعلم ان كل من يدرك لما كان ادراك الكمال موجبا للحب وجب ان ادراط يكون عشقا من العشق الاول لانه كلما كان الكمال

اكثر وادراكه اوفى يكون حبه اكثر لكنه لما في الافراط فيكون حبه في الافراط وهو العشق ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا بعد

الوصول من وجه والعدم من وجه فان من اشتاق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا في حاله غائبا عنه من حيث

انه حاضر في حاله واصل اليه ومن حيث انه غائب عنه طالب له والاول والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب فاستحال

الشوق عليه تعالى وكما انه تعالى مبتهج بذاته وكل من عرفه لا بد ان يكون مبتهجا به ملتذا بمعرفته فكلما كان ادراكه اتم كان

التذاذه به اشد فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في

النفوس البشرية واعترض الامام بانكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب حبه فيجب ان الشيء من بعض ادراكه

او غيره فان كان بعض ادراكه واستدللتم على حب الكمال بادراكه فهو استدلال بالشيء على نفسه وان كان غيره ولا شك

ان ادراك الاول لكماله محال الا ادراكه غير الكمال الاول فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره الكمال حبه ايجاب ادراك الاول

الاول لكماله محالا لا ادراك غيره فيه ساهيا لان التياس ما من شأنه المقدوم وجوابه انه يجب ان الادراك لكماله ادراك

الكمال من حيث انه موثر والاستدلال على حب الكمال بانه موثر من حيث انه يدرك الكمال والكمال موثر وادراك الكمال

من حيث انه موثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا للحبة ١٢ اما كلمس لي بياني شرح الشرح بالافكار المتوالية وفاض علينا من

عالم القدس بالافاضات المتتالية وانه اشرف ما كتبت الكتب والفن ما توجه اليه ركاب الطلب لا يعرف الا من

٢ اوتي من عند الله بذهن وقاد ونظر في العلوم نقاد ولا يسمع به الا ذو دربة بوجوه المباحث وفكرة متعلقة في

المبادي حتى يهتدي الى الغايات فالظن الذي اوجب الشيخ في كتابه فهو لهذا الكتاب اوجب والنهي

اضاعته الى الجاهل والمتعلقين اولى وفقنا الله تعالى وجميع الطالبين الحكمة لذلك انه ولي ذلك وقادر على معالي العدل

انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير في يوم الخميس السادس والعشرين من جمادى الاولى سنة خمس وخمسين

وسبعمائة والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه وآله المعصومين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سأل الشيخ سلطان العارفين جامع المشايخ ابو سعيد بن ابي الخير قدس سره الشيخ الرئيس ابا علي بن سينا عن الاصول
ما معنى قول الصوفية من عرف سر القدر فقد الحد فكتب الشيخ في جوابه هذه المسئلة فيها ادنى غموض وهي من
المسائل التي لا تدون الا مرموزة ولا تعلم الا مكنونة لما في اظهارها من فساد العامة والاصل فيه ما روي عن النبي
صلعم انه قال القدر سر الله فلا تظهروا سر الله وروي ان رجلا سأل امير المؤمنين عم فقال بحر عميق فلا تلجه ثم
سأله ثانيا فقال طريق وعر فلا تسلكه ثم سأله ثالثا فقال صعود عسير فلا تتكلفه ثم قال الشيخ الرئيس واعلم ان
سر القدر مبني على مقدمات منها نظام العالم ومنها حديث الثواب والعقاب ومنها اثبات المعاد النفوس
فالمقدمة الاولى هي ان تعلم ان العالم بجملته وباجزائه العلوية والسفلية لم يخرج عن ان يكون الله سبحانه علة له وسبب وجوده
وحدوثه وعن ان يكون الله سبحانه ولم يزل عالما به ومريدا له ومؤثرا في كونه كله متدبره ومقدره وعلمه وارادته
على الحكمة والنظام كما يقتضي هذه الاوصاف بما يصح في وصفه هي على ما يعرفه المتكلمون بتكلف ايراد الادلة والبراهين
وذلك فلولا ان هذا العالم مركب على ما تحدث فيه الخيرات والشرور ويحصل من اهله الصلاح والفساد جميعا لما
هو احود نظام اذ لو كان هذا العالم لا يجري فيه الا الصلاح المحض لم يكن هذا العالم بل كان عالما اخر وكان
يجب ان يكون مركبا بخلاف هذا التركيب وكذلك لو كان لا يجري فيه الا الفساد المحض لم يكن هذا العالم بل كان عالما اخر
فاما ما كان مركبا على هذا الوجه والنظام فانه يجري فيه الصلاح والفساد جميعا والمقدمة الثانية هي ان القدماء عنوا
بالثواب حصول لذة النفس بقدر ما حصل لها من الكمال وبالعقاب حصول الم النفس بقدر ما حصل لها من النقصان
وكان بقاء النفس في النقص هو البعد من الله تعالى وهو اللعنة والعقوبة والسخط والغضب فيحصل لها الم من ذلك النقص وكمالها
هو المراد بالرضاء عنها والقرب والزلفى والولاية فهذا معنى الثواب والعقاب عندهم لا غير والمقدمة الثالثة هي ان
المعاد عود النفس البشرية الى عالمها ولهذا قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وهذه جملة
تحتاج الى اقامة البراهين عليها واذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان الذي يقع في العالم من الشرور في الطبع اصل

الحكم ليس بمقصود من العالم وانما الخيرات هي المقصودة والشرور اعلام عند اولئك الحكماء ليس بمقصود ومراد ولكن وردت الامر
والنهي في العالم من احوال المكلفين فاما مؤثر غيبي لكان من المعلوم انه يحصل منه الامور والمنهي وتغيير لكان من المعلوم انه نهي
عن المنهي فكان الامر سببا لوقوع الفعل لكان معلوما على وقوع الفعل منه والنهي سببا للازجار لكان معلوما انه يرتدع
من القبيح ولولا الامر لما كان يرتدع عما في ذلك ولولا النهي لما كان ينزجر عنه وكان ليس موسوم ينبئ من الفساد وكان
يكون ذلك لولا النهي واذا وجد النهي ووقع حصول من الفساد ولو لم يكن نهي ووقع ما فيه فذلك حكم الامر فانه
لو لم يكن لكان لا يقع شيء من الصلاح اصلا فاذا امر حصل حصول من الصلاح فاما المدح والذم فان ذلك الامر
احدهما حث فاعل الخير على معاودة مثله الذي هو مراد منه وقوعه ثانيا وسعيه في المعصية ولا يكون ليكون الثواب والعقاب
ما يظهر المتكلمون من اخذ الناس بوضع الاثقال والاغلال عليه اوزارهم بالنار مرة بعد اخرى وارسال الحيات والعقارب
عليه فان ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه لضرر بلغ اليه الحقه به بعدوه عليه وذلك ممتنع في حق الله تعالى اذ هو اجل من ان
يرتدع المتكلم به عن مثل فعله او ينزجر غيره عن معاودة مثله ولا يتوهم ان تعد العامة يكون تكليف وامر ونهي على احد حتى
ينزجر او يرتدع لاجله ما شاء من الثواب والعقاب على ما توهموا ولا الحدود المشروعة في مرتكبي المعاصي فانه تجري مجرى
النهي فانه رادع لمن يهم على المعصية لولاه لوقع وقوعه منه وقد يقع للمحدود في منعه عن فساد اخر ولان الناس متى ان
يكونوا مقتدين بما حد العقيدين انما يتعلق الشرع اوكده العقل بسبب نظام العالم الا ان المقول من العدل لا يطاق حل
ما يركبه من الفساد وحفظ نظام امور العالم هو له المنكر على العدل فهذا ما حضر لي على هذا السؤال والله اعلم
بالصواب والسداد تمت الرسالة بعون الله